# فهرست مطالب

صفحه

صفحه

صفحه

صفحه

صفحه

صفحه

صفحه

صفحه

صفحه

بسم‌الله الرحمن الرحیم

## مقدّمهٔ مصحّح

اکنون هشت قرن از وفات شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرك سهروردی ملقّب به شیخ اشراق می‌گذرد . او چون شهابی زودگذر طی عمری کوتاه آسمان معرفت اسلامی‌را با نورخود برافروخت ، لکن گرچه ستارهٔ حیات او زود افول کرد نوری که از خود باقی گذاشت تا به امروز تلألؤ وفیضان خودرا حفظ کرده و بر سیمای تفکّر اسلامی و مخصوصاً اندیشهٔ اسلامی ایرانی می‌درخشد . سهروردی زود از جهان رخت بربست ولی حکمت اشراقش طی هشت صد سال همواره افق مشرق زمین را نورانی ساخته و شرق‌را متوجّه رسالت معنوی خود که همان آگاهی دائم از حکمت معنوی مشرق عالم وجود است ساخته است .

سهروردی فقط ۳۸ سال قمری و یا کمی بیشتر از۳۶ سال‌شمسی درجهان خاکی بسر برد ، واین خود امری بس عجیب است که در چنین کوتاه مدتی توانست بُعدی نوین در جهان بینی مسلمین بگشاید و مکتب جدیدی در حکمت آغاز کند که در واقع سرّ حیات معنوی بعدی بسیاری از متفکّران بزرگ شرق و مخصوصاً ایران‌را در آغوش خود نهفته بود . همان سالیان معدود برای این نابغهٔ بزرگ کافی بود تا مهر خودرا برای همیشه برطومار زندگی تفکّر اسلامی بزند وبیش از حکمای‌دیگر

به تنهائی مؤثّر در تغییر جهت حکمت اسلامی باشد ونام وافکارش از آن زمان تا به امروز با سیر اندیشه در ایران زمین آمیخته بود. شاید اگر بیش از این می‌زیست کاری در عالم تفکّر اشراقی و عرفانی برای نسل‌های بعدی باقی نمی‌گذاشت.

شیخ اشراق یقیناً یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ حکمت اسلامی و فرهنگ ایران است چه از لحاظ قدرت تفکّر وارزش اندیشه و نظام فکری و چه از جهت زیبائی کلام و توجّه به زبان فلسفی بعنوان مرکب عالی‌ترین اندیشه های اشراقی و عرفانی که در ذات خود از هرگونه تعیّن صوری و لغوی آزاد است و فقط با کنایه و استعاره می‌توان توسّط کلمات محدود به معانی بی‌حد و حصر آن اشاره کرد. او برخی از برجسته‌ترین آثار فلسفی را بزبان عربی بوجود آورد و نثر فلسفی او از لحاظ زیبائی صوری کم نظیر است. وانگهی او به زبان فارسی عشق می‌ورزید وکتب و رسائلی به این زبان نگاشت که بین متون فلسفی فارسی از لحاظ دقّت بیان وتنوع رموز واستعارات وسلاست و روانی سبك شاید بی‌همتا باشد. وعجیب اینکه در حالیکه آثار عربی وی مخصوصاً شاهکارهای بزرگ او از قبیل حکمة الاشراق وهیاکل النور در وطن او ایران و نیز در سایر کشورهای اسلامی نهایت شهرت را داشته است، آثار فارسی این ستون حکمت در طی قرون بتدریج به فراموشی سپرده شده وچند رساله‌ای نیز از او که در طی سی سال اخیر به چاپ رسیده است اغلب بدون تصحیح دقیق و در مجموعه‌هائی بوده دور از دسترس همگان.

با توجّه به اهمیّت این رسائل، چه از لحاظ محتویات و چه از

جهت وظیفه‌ای که می‌تواند در احیای نثر فلسفی وعلمی فارسی عصر معاصر داشته باشد ، دوازده سال پیش با تشویق دو تن از دانشمندان و دوستان گرامی استاد مجتبی مینوی واستاد هنری کربن به جمع آوری و تصحیح دقیق رسائل فارسی شیخ اشراق مبادرت ورزیده‌ایم (۱) ، و اکنون پس از این دورهٔ طولانی و زحمات فراوان توشهٔ تحقیقات ناچیز خودرا به صورت اوّلین چاپ مجموعهٔ آثار فارسی سهروردی در اختیار دوستاران حکمت ومعرفت وشیفتگان زبان وادب فارسی قرار می‌دهیم وآرزو داریم که ثمراین کوشش در نظر استادان حکمت وسخن قبول افتد (۲).

## زندگی سهروردی

شیخ اشراق در سال ۵۴۹ در قریهٔ سهرورد نزدیك به زنجان چشم برجهان گشود و تحصیلات اوّلیهٔ خود را در خدمت مجدالدین جیلی در مراغه انجام داد و مراتب عالی‌تر علمی را نزد ظاهرالدین قاری در اصفهان به پایان رسانید ودر این دوره با یکی دیگر از بزرگان تفکّر آن عصر امام فخر رازی هم مکتب بود . سپس به سیر و سلوك معنوی پرداخت و سیر آفاقی و انفسی کرد ، و مانند بسیاری دیگر از بزرگان تصوّف سیر درونی را با سفر در بلاد گوناگون اسلامی توأم ساخت ، و بالاخره در شهر حلب اقامت گزید ، ومدّتی دوستی وانس با پادشاه آن بلاد ملك ظاهرشاه داشت تا اینکه علل مختلف دینی و اجتماعی او را منفور برخی از علمای قشری ساخت و بالاخره به فتوای آنان درسال ۵۸۷ بنحوی که هنوز کاملاً روشن نیست به شهادت رسید (۳) .

شرح حال او در بسیاری از کتب رجال اسلامی درج شده است و در این مقدّمه احتیاج به تکرار آن نیست (٤) . لکن اورا شرح حالیست در نزهةالارواح شهرزوری خارج از آنچه معمولاً در کتب رجال از بزرگان حکمت وعرفان درج شده است . این شرح حال به قلم مریدی است که از مقام درونی استاد خبردار بوده وبا قلمی رسا چهرهٔ معنوی و صوری او را بنحوی که شاید در تاریخ رجال اسلامی بی‌نظیر باشد جلوه‌گر ساخته است . شاید بهترین شرح حیات سهروردی همان متن کتاب شهرزوری است که متأسّفانه اصل عربی آن ونیز ترجمهٔ قدیمی فارسی که از آن موجود است هنوز به طبع نرسیده است . بدین جهت عین متن آن اینك درج می‌شود تا با قلمی توانا و دیده‌ای بینا که به عهد او و به‌فکر و اندیشهٔ او بس نزدیك بود شخصیّت این رادمرد جهان حکمت آشکار شود :

( ۱ ) الفیلسوف المکرّم عن العالم الربّانی والمتألّه الروحانی السید العالم الفاضل الکامل شهاب الحقّ والدین المطّلع علی الاسرار الالهیّة والراقی الی العوالم النوریّة ابوالفتوح یحیی بن امرکا المطّلع السهروردی روّح‌الله رمسه‌وقدّس نفسه وحید الاعصار وفرید الدهور ، جمع بین‌الحکمتین، اعنی‌الذوقیّة و البحثیّة .

(۲) امّا الذوقیّة فیشهدله بالتبریز فیها . کلّ من سلك سبیل الله عزّوجلّ و راض نفسه بالافکار المتوالیة والمجاهدات المتعالیة رافضاً عن نفسه‌التشاغل بالعالم‌الظلمانی ، طالباً بهممه‌العالیة مشاهدةالعالم الروحانی. فاذا استقرّ قراره و تهتّك‌بالسیر‌المثبت الی معاینة المجرّدات ، استاره حتّی ظفر بمعرفة نفسه ونظر بعقله الی ربّه ، ثمّ وقف بعد هذا علی کلامه فعلم أنّه

كان فى المكاشفات الربّانيّه و المشاهدات الروحانيّة نهاية لايعرف غورها الّا الافلّون ، ولاتناول شأوه الّا الراسخون .

(٣) و امّا الحكمة البحثيّة ، فانّه احكم بناءها و شيّد اركانها وعبّر عن المعانى الصحيحة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة واتقنها اتقاناً لاغاية وراءها ، لاسيّما فى الكتاب المعروف بالمشارع والمطارحات . فانّه استوفى فيه بحوث المتقدّمين و المتأخّرين ، و قصّر فيه أصول مذاهب المشّائين وشيّد فيه معتقد الحكماء الاقدمين ، وأكثر تلك البحوث والمناقضات والاسألة والايرادات من تصرّفات ذهنه ومكنون علمه . وذلك يدلّك على قوّته فى الفن البحثىّ والعلم الرسمى.

(٤) واعلم أنّ فهم كلامه ومعرفة أسراره مشكل بها على من لايسلك طريقته ولا يتّبع خلقه وعادته لأنّه بنى على اصول كشفيّة و علوم ذوقيّة . فمن لم يحكم أصوله لا يعرف فروعه ومن لم يتجرّد عن الدنيا والآخره لم يذق بالجملة معرفة كلامه وحلّ كتبه و رموزاته متوّقف على معرفة النفس، واكثر الحكماء والعلماء لاخبر لهم بها الّا فى النوادر يأتى فى كلّ دهر واحد .

(٥) ولقد سافرت كثيراً وتصفّحت عن هذا النبأ العظيم عظيماً ، فلم أجد من عنده خبر عن النفس فضلاً عمّا فوقها من العوالم المجرّدة ، ولاجل هذا لما عجزوا عن فهم كلامه طعنوا فيه حتّى أنّ جماعة من الحكماء المعاصرين من المشهورين بالفضل والتبريز عند العامّة زعموا أنّ حكمته طرقيّه، وليت شعرى اذا كان حكمته المتينة على الاصول الوهميّة والمبانى الخياليّة ، ( فمن حكمته تقوم على القواعد الصحيحة والضوابط الشريفة ) .

وهم معذورون من جهة الجهل بكلامه ووجه صعوبته على ما ذكرت من قبل. و قد كنت فى عنفوان الشباب أوافقهم فى عدم الالتفات اليه حتّى غلبنى حبّ التجريد، فسلكت، ويسّر الله على معرفة نفسى، فانحلّ لى كلامه، ووقفت على جميع أسراره فى أيسر زمان حشف، ثمّ نظرت الى اولئك الطاعنين فيه، الرادين عليه مذاهبه بعين الحقيقة والانصاف. فاذن ليس عندهم من الحكمة الّا الحشف ولم يظهروا منها الّا بالتلف. قنعوا بالقشر عن اللبّ والتبن عن الحبّ وحاصل ماحصلوه معرفة الجسم و بعض أعراضه وبعض عوارض الوجود، وفيه ايضاً خطر كثير، والجسم ايضاً لم يحصلوا معرفته ولم أجد منه منذ الى وقتى هذا ابداً من فهم كلامه او نال مرامه.

(٦) والعلوم المقدّسة الالهيّة والاسرار العظيمة الربّانيّة الّتى رمزت الحكماء عليها وأشارت الانبياء اليها، عرفها هذا الرجل وأيّد بقوّة التعبير عنها فى الكتاب العظيم المسمّى بحكمة الاشراق الّذى ماسبقه احد قبله ولا يلحقه احد بعده الّا من شاء الله. ولاجل ذلك لقّب «بالمؤيّد بالملكوت»، ولا يعرف هذا الكتاب حقّ المعرفة الّا صدّيق. واعلم أنّه لم يتيسّر لاحد من الحكماء والاولياء ما تيسّر لهذا الشيخ عن اتقان الحكمتين المذكورتين، بل بعضهم تيسّر له الكشف ولم ينظر فى البحث كابى يزيد والحلّاج ونظرائهم. وامّا اتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقاً للوجود من غير سلوك وذوق فلا يمكن، جميع الحكماء المقتصرين على مجرّد البحث الصّرف مخطئون فى عقائدهم. فان أردت حقيقة الحكمة و كنت مستعداً لها، فأخلص لله تعالى وانسلخ عن الدنيا انسلاخ الحيّة عن جلدها، عساك تظفر بها.

(٧) وكان الشيخ ، عظّم الله درجته ، يسمّى « بخالق البرايا » للعجائب الّتى كان يظهرها فى الحال و رآه واحد فى المنام ، فقال له لا تسمّونى خالق البرايا . وسافر فى صغره فى طلب العلم والحكمة الى مراغة ، و اشتغل بها على مجد الدين الجيلى ، والى اصفهان و بلغنى أنّه قرأ هناك بصائر ابن سهلان السّاوى على الظهير الفارسى ، والله أعلم بذلك . الا أن كتبه تدلّ على أنّه فكر فى البصائر كثيراً وسافر الى نواح متعدّده ، وصحب الصوفيّة واستفاد منهم شيئاً ، و حصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد ، ثمّ اشتغل بنفسه بالرّياضات والخلوات والافكار حتّى وصل الى غايات مقامات الحكماء ونهايات مكاشفات الأولياء .

(٨) فهذا خبر الشيخ فى الحكمتين المذكورتين ، وأمّا الحكمة العمليّة فانّه كان فيها من السّابقين الاوّلين . بلغنى أنّه كان قلندرىّ الصفة ، وكان له رياضات ، عجز ابناء الزمان عنها وقيل أنه لايوجد اذا سرت فى طبقات الحكماء ازهد منه او أفضل . وكان لايلتفت الى الدنيا قليل الاهتمام بها ، لايبالى بالملبس والمآكل ولا يصغى الى الشرف والرئاسة و كان فى بعض الاحيان يلبس كساء وقلنسوة حمراء طويلة ، وفى بعض الاحيان رقعة وخرقة على رأسه ، وفى بعض الاحيان يكون على زىّ الصوفيّة .

(٩) وكان اكثر عباداته الجزع والسهر والفكر فى العوالم الالهيّة . وكان قليل الالتفات الى مراعاة الخلق ملازماً للصمت والاشتغال بنفسه .

---

12 ابناء : + قال ابن رقيقه كنت اتمشى مع شهاب الدين فى جامع ميافارقين وهو لابس جبة قصيرة مضربه زرقاء وعلى رأسه فوطة مفتولة وفى رجليه زربول فرآنى صديق لى فأتى الى جانبى وقال ماتتمشى الا مع هذا الخربندا ، فقلت له ويحك هذا سيد الوقت شهاب الدين سهروردى ، فتعاظم قولى وتعجب ومضى فى حال سبيله S

محبّاً للسماع والنغمات الموسيقيّة، صاحب كرامات وآيات. وسمعت من علماء العامّة وممّن لاحظّ له في العلوم الحقيقيّة يقول انّه كان يعرف السيمياء. وبعضهم يزعم انّه متخيّل، وكلّ ذلك خرافات وجهل بمعرفة اخوان التجريد. بل هو وصل الى غايات مقامهم. و لاخوان التجريد مقام يقدرون فيه على ايجاد أيّ صورة أرادوا، الى هذا المقام وصل ابويزيد البسطامى و الحسين بن منصور الحلاج و غيرهما من اخوان التجريد. و كنت مدّة مؤمناً بهذا المقام حتّى اعان الله اليقين التامّ ولولا انه من الاسرار الالهيّة الّتى يجب كتمانها، ولذكرت من حاله شيئاً.

(١٠) وكان قدّس الله روحه كثير الجولان والطوفان في البلدان، شديد الشّوق على تحصيل مشارك له في علومه، ولم يحصل له. قال في آخر المطارحات «وهاانا ذا قد بلغ سنّى الى قريب من ثلثين سنة، واكثر عمرى في الاسفار والاستخبار. والتفحّص عن مشارك مطّلع على العلوم، ولم اجد من عنده خبر من العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها.» فانظر الى قوله «ولا يؤمن بها»، واكثر التعجّب من ذلك وكان رحمه الله غاية في التجريد، نهاية في رفض الدنيا، يحسب المقام بديار بكر و في بعض الاوقات يقيم بالشام، وفي بعضها بالروم.

(١١) وكان سبب قتله على ما بلغنا انّه لمّا خرج من الروم الى الشام، دخل الى حلب، وصاحبها يومئذ الملك الظاهر بن صلاح الدين يوسف صاحب مصر واليمن والشام، وكان محبّاً للشيخ يعتقد فيه. وكان جمع من علماء حلب يجتمعون به ويستمعون كلامه، وكان يصرّح في البحوث بعقائد الحكماء، ويناضل عنها، ويسفّه رأى مخالفيها، و يناظرهم فيقطعهم في المجالس، و انضمّ الى ذلك ماكان يظهره من العجائب بقوّة روح القدس.

فاجتمعت كلّهم كلمتهم على تكفيره وقتله حسداً ، ونسبوا اليه العظائم، وقالوا انّه قد ادعى النبوّة، وهو برئ من ذلك ، فالله حسيب الحسّاد. وحضّوا السلطان على قتله ، فامتنع . كاتبوا والده صلاح الدين ، وقالوا فيجملة ماقالوا «ان بقى افسد الدين ». فكتب اليه يأمره بقتله، فلميقتله ، ثمّ كتب اليه مرّةاخرى يأمره بذلك ويتهدّده بأخذحلب إن لم يقتله . رأيت الناسمختلفين فى قتله ، فزعم بعضهم انّه سُجن و مُنع الطعام ، وبعضهم منع نفسه حتّى مات و بعضهم خنق بوتر ، و بعضهم قتل بسيف، و قيل انّه حُطّ من القلعة و أحرق.ورأى رسول الله-صلى الله عليه وآله ـ فى النوم يجمع عظامه ويجعلها فى الثقوبات و قيل فى كيس و يقول « هذى عظام شهاب الدين » . وبلغنى انّ بعض أصحابه كان يقول ابوالفتوح رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ والله اعلم بصحّة ذلك .

(۱۲) وكان بينه وبين فخرالدين الماردينى الساكن بماردين صداقة واجتماعات ، وكان الفخر يقول لاصحابه ما أزكى هذا الشاب و افصحه ، ولم أجد مثله احداً فى زمانى الّا انّى اخشى عليه لكثره تهوّره واستهتاره ، وقيل تحفّظه ان يكون ذلك سبباً لتلفه. قال ولمّا فارقنا من الشرق وتوجّه الى حلب ، وناظر بها الفقهاء ولم يجاره أحد ، فكثر تشنيعهم عليه . فاستحضره الملك الظاهر واستحضر الاكابر والفقهاء والفضلاء المتفنّنة ليسمع ما يجرى بينهم من المباحث، فتكلّم معهم بكلام كثير ، وبان له فضل عظيم وعلم باهر ، وحسن موقعه عند الظاهر وقربه ، وصار مكيناً عنده مختصّاً به ، فازداد تشنيع اولئك عليه وعملوا محاضر بكفره ، وسيّروها الىدمشق الىصلاح الدين ، و قالوا ان بقى افسداعتقاد الملك، وان أطلق افسدأىّ ناحية ملك . فزادوا عليه شيئاً كثيراً ،

فبعث الى الظاهر يقول بخط القاضى أنّ هذا الشاب لابدّ من قتله ولا سبيل الى اطلاقه بوجه. ولمّا تحقّق شهاب‌الدين الحال اختار أن ينزل فى بيت و يمنع الطعام والشراب الى ان يلقى الله ففعل به ذلك. ونقم الظاهر عليهم بعد ذلك و حبسهم وأخذ اموالاً عظيمة منهم.

(١٣) وكان عمره فى بعض‌الروايات ثمانية وثلثين سنة، وقيل‌خمسين وكان معتدل القامة واللحية واحمر الوجه. يسافر كثيراً على قدمه. ولو حكينا ما بلغنا من كراماته لطال، وكذب به بعض الجاهلين الغافلين. وكان مقتله ـ أعلى الله درجته ـ فى آخرسنة ستّ وثمانين و خمسمائة هجريّة وقيل ثمان و ثمانين وخمسمائة. وكان شافعىّ المذهب، عالماً بالفقه و الحديث والاصول، وكان فى غاية الذكاء، وبلغنى أنّه سئل عن‌الفخرالرازى، فقال «ذهنه‌ليس بمحمود»، وسئل فخرالدين عنه فقال«ذهنه يتوقّد ذكاء و فطنة». وبلغنى أنّ الشيخ سئل «أيّكما أفضل انت ام ابوعلى؟» فقال امّا أن نتساوى او اكون اعظم‌منه فى‌البحث، الّا أنّى أزيد عليه بالكشف والذوق».

(١٤) وله مصنّفات كثيرة، وهذا فهرست كتبه:

١ ـ المطارحات
٢ ـ التلويحات
٣ ـ حكمة الاشراق
٤ ـ اللمحات
٥ ـ الالواح العماديّة
٦ ـ الهياكل الن
٧ ـ المقاومات
٨ ـ الرمز المومى
٩ ـ المبدء والمعاد بالفارسيّة
١٠ ـ بستان القلوب
١١ ـ طوارق الانوار
١٢ ـ التنقيحات فى‌الاصول
١٣ ـ كتاب فى‌التصوّف يعرف بالكلمة
١٤ ـ البارقات الالهيّة

۱۵ـ النغمات السماويّة ۱۶ ـ لوامع الانوار

۱۷ـ الرقيم القدسی ۱۸ ـ اعتقاد الحكماء

۱۹ـ كتاب الصبر ۲۰ـ رسالة العشق

۲۱ ـ رسالة فی حالة الطفوليّة ۲۲ ـ رسالة المعراج

۲۳ ـ رسالهٔ روزی باجماعة صوفيان ۲٤ ـ رسالهٔ عقل سرخ

۲۵ ـ رسالهٔ آواز پرجبرئيل ۲٦ ـ رسالهٔ پرتو نامه

۲۷ ـ رسالة الغربة الغربيّة ۲۸ ـ رسالهٔ يزدان شناخت

۲۹ ـ رسالهٔ صفيرسيمرغ ۳۰ـ رسالهٔ لغت موران

۳۱ ـ رسالة الطير

۳۲ ـ رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله (ص)

۳۳ ـ رسالة غاية المبتدی ۳٤ ـ التسبيحات ودعوات الكواكب

۳۵ ـ ادعية متفرّقة ۳٦ـ السراج الوهّاج

۳۷ ـ الدعوات الشمسيّة ۳۸ـ الواردات الالهيّة

۳۹ ـ تسخيرات الكواكب وتسبيحاتها ٤۰ ـ مكاتبات الی الملوك والمشايخ

٤۱ ـ كتب فی السيمياء تنسب اليه ٤۲ ـ الالواح الفارسيّة

٤۳ـ تسبيحات العقول والنفوس والعناصر ٤٤ ـ الهياكل الفارسيّة

٤۵ ـ شرح الاشارات بالفارسيّة ذكر بعض المعارف أنّه عنده ولم اقف عليه ،

---

۹ ـ بقيهٔ اسامی كتب سهروردی در نسخهٔ S پس از رسالهٔ «غاية المبتدی» به اين قرار است: ۳٤ ـ التسبيحات ۳۵ ـ دعوات الكواكب ۳٦ ـ تبخيرات الكواكب و تسبيحاتها ۳۷ ـ كتاب التقيحات فی الحكمة ۳۸ ـ مكاتبات الی الملوك و المشائخ ۳۹ ـ كتب فی السيمياء ينسب اليه ٤۰ ـ الالواح الفارسية ٤۱ ـ تسبيحات العقول و النفوس و العناصر ٤۲ ـ الهياكل الفارسية ٤۳ ـ ادعية متفرقة ٤٤ ـ السراج الوهاج ، و الاظهر انه ليس له ٤۵ ـ الدعوات الشمسية ٤٦ ـ الواردات الالهية ٤۷ـ وقيل له كتاب التعليقات ٤۸ـ وكتاب فی المنافيات (ظ : المنامات) و لم نقف عليه ٤۹ ـ شرح الاشارات بالفارسية

والله اعلم بصحّته.

(۱۵) فهذا جملة ما وصل الينا من مصنّفاته، و بلغنا من اسماء مؤلّفاته، ويجوزأن يكون اشياء اخرى لم تصل الينا. وله اشعار حسنة جيّدة تدلّ على جودة طبعه فيالاشعار العربيّة والفارسيّة، ولنذكز شيئاً من اشعاره العربيّة وامّا الفارسيّة فلا يليق ذكرها ههنا.

وامّا ترجمهٔ فارسی شهرزوری (۸) به قلم مقصود علی تبریزی که تا حدّی بااصلعربی فرق داشته واز لحاظ قدمتخود مستقلاً حائزاهمیّتاست:

(۱) شیخ بزرگوار و فیلسوف عالی مقدار، عالم ربّانی و متألّه روحانی، سیّد عالم، فاضل کامل، شهاب الملّة والدّین، المطّلع علی الاسرار بالیقین برید عالم قدس ونور، ابوالفتح یحیی بن امیرکا سهروردی روّح الله رمسه وقدّس نفسه، وحید روزگار وفریـد اعصار بود، جامع بود میان حکمت ذوقی وبحثی.

(۲) امّا حکمت ذوقی، شاهدست بتفرّد او در آن فن. هر که طریق خداجوئیرا مسلوك داشته باشد وتوسّن نفسرا در میدان افکار متوالیه ومجاهدات متعالیه ترتیب وتدبیر کرده باشد، در حالتی کـه تارك باشد از نفس خود مشاغل عالم ظلمانیرا وطالب بود بهمّت والا مشاهدهٔ عالم روحانیرا، پس چون در این حالت متمکّن ومستقّر گردد و بسرعت سیر بمشاهدهٔ مجرّدات استار پندارررا بشکافد تا آنکه ظفر یابد بشناخت نفس خود و نظر وتأمّل کند بعقل خود در پروردگار خود،

---

10 برید : برند F || 13 تفرد : فرد F ( بالتبریز فیها A ) || 16 والا : + سهمتF || 18 سیر : مسیر F || پندار : بندار F : — A

بعد از این اگر واقف شود بسخنان او، در آن هنگام می‌داند که او در مکاشفات ربّانی ومشاهدات روحانی آیتی است از آیات سبحانی، بحری است که بغور او نرسیده اند غوّاصان روزگار بوقلمون ، ونشناخته‌اند غایت آنرا مگر راسخین.

(۳) امّا حکمت بحثی ، بتحقیق کـه او محکم گردانید اساس و ابنیان آنرا و استوار ساخت قواعد وارکان آنرا وتعبیر کرد از معانی صحیحهٔ لطیفهٔ آن بعبارات دلپذیر والفاظ مختصر ، ومتقن ساخت آنرا بنوعی که مزیدی بر آن درّ یتیمهٔ اذهان متصوّر نیست ، خصوصاً در کتاب «مشارع ومطارحات» که‌در آنجا استیفای ابحاث متقدّمین ومتأخّرین نموده است و اصول وقواعد حکمای مشائین‌را ابتر کرده و برهم زده است ، واستوار گردانیده آراء و معتقد حکمای پیشین‌را . واکثر این بحث‌ها وایرادات ومناقضات وسؤالات از تصرّفات ذهن سلیم وطبع مستقیم پر از مکنونات علم قویم اوست ، واین اقوی شاهد است بر قوّت او در حکمت بحثی وعلوم رسمی .

(٤) بدانکه فهمیدن کلام اووشناختن اسرار و رموزاتش در غایت صعوبت ودشواری است کسی‌را که طریقهٔ اورا مسلوك نداشته باشد ،زیرا که او حکمت خودرا مبتنی بر اصول کشفی و علوم ذوقی ساخته است، وکسی که اصول آنرا کماهو استوار نفرمود ، فروع‌را ازآن استنباط و استخراج نتوانست نمود. وهرکه عنان نفس را از تعلّقات دنیا و آخرت

1 بسخنان: سخنان F، (وقف بعد هذا علی کلامه A) || 2 آیتی : نهایه A || 7 و متقن ساخت آنرا : معتدلی لطرF ( وانقنها اتقاناً A) || 9 ابحاث : زیجات F ( بحوثA ) || 13 پر از سرار F ـ A || 15 و شناختن : شناختن F || 18 فروع : و فروع F

نکشید ، کام جانش حلاوت سخنان او نچشید. وبالجمله شناخت سخنان او و حلّ کتب و رموزات اوموقوف است بر شناخت نفس ، و اکثر علماو حکمارا از آن خبری نیست مگر بنادر که در هر عصری یکی ظاهر شود .

(٥) بتحقیق که من مسافرت بسیار کردم و تفحّص بیشمار نمودم از علم بحقیقت وشناخت نفس ، نیافتم کسی‌را که اورا از آن عالم چیزی واز آن نواحی امری حاصل باشد ، چه جای شناخت مراتب و حقایقی که بمراتب بسی اقدس واعلی والطف واصفی از نفس باشد ! واز این رهگذر چومن عاجزشدند ازفهم کلام او، طعن براو روا داشتند و آنرا سخریّت و استهزاء پنداشتند ، چنانچه جمعی معاصرین حکما که مشهور و ظاهر بودند برعامّه بفضل و جمعیت علوم گمان داشتند که حکمت او مبتنی بر اصلی نیست . و نمی‌دانم که هرگاه حکمت او مبتنی بر اصول وهمیّه و مبانی خیالیّه باشد پس حکمت چه کس مبتنی بر قواعد صحیحه وضوابط شریفه خواهد بود؟ وایشان معذورند از رهگذر نفهمیدن سخنان او. وجه صعوبت ، آنکه مذکور شد.

(٦) ومن نیز از عنفوان شباب با ایشان موافقت داشتم در تزییف سخنان او و عدم التفات بجانب آن تا آنکه حبّ تجرید برمن غالب‌آمد، سفر گزیدم ، فیض قدسی مرا دریافت ، شناخت نفس‌را بر من آسان ساخت ، در آن هنگام حلّ کلام ورموزات او بر من مشخّص گشت‌و بر جمیع اسرار و خفایای آن واقف شدم در اندك زمانی . پس نظر

3 هر : — F ( کل دهر A) || 5 تفحص : تصفحت F || 8 بسی : سی F ، — A || والطف : الطف A ، — A || از نفس : و نفس F ، — A || 16 عنفوان شباب : شباب F

تحقیق و انصاف در حقّ جماعت طاعنان گماشتم ، دیدم که در پیش ایشان نیست مگر حتفی ، قانع شده‌اند به پوست از لبّ و بکاه ازحبّ، وحاصل آنچه از حکمت اندوختند شناخت جسمست وبعضی عوارض آن ودرین نیز خطرهاست ، و حال آنکه جسم را نیز چنانچه هست نشناخته‌اند و بصورتی از معنی ساخته‌اند . ومن از آن روزی که او بسته شد تا این زمان نیافتم کسی‌را که سخنان اورا فهمدو بمراد او رسد .

(۷) واین حکیم الهی علوم مقدّسهٔ الهیّه واسرار عظیمهٔ ربّانیّه را که حکما در حفظ آن رمزها نموده‌اند وانبیا بر آن اشارت‌ها کرده‌اند، فهمیده بود و شناخته ، ومؤیّد بقوّت تعبیر از آن اسرار در کتاب مسمّی «بحکمة اشراق» که بر چنان تصنیفی کسی بر او سبقت نکرده است ، وبعد از این نیز در حیّز قوّت است ـ الّا من شاء اللهـ نموده ، واز این جهت که او ملقّب شده است «بمؤیّد بالملکوت» . این کتاب را چنانکه هست کسی نمی‌فهمد ومرادات اورا نمی‌شناسد مگر صدّیقی . بدانکه هیچ کس‌را از حکما وعلما واولیا میسّر نشده است آنچه که شیخ بزرگواررا میسّر گشته از استوار و محکم گردانیدن هر دو حکمت ، بلکه بعضی‌را همان مرتبهٔ کشف حاصل بوده و بجانب حکمت بحثیّه التفات و توجّه ننمود همچو بایزید بسطامی و منصور حلّاج و امثال اینها . امّا اتقان بحث صحیح بر وجهی که مطابق تحقّق و وجود

2 حتفی : حسفی F ( ایس عندهم من الحکمة الا الحتف A ) || حب : خشب F ||
8 مقدسه : مقدسیه F || 12 من‌شاء : ماشاء F || 18 همچو : و همچو F

باشد بی‌آنکه سموم شبه وشکوك را بریاض آن راه بود ، حکمائی‌را که همگی همّتشان بر بحث صرف مقصور باشد صورت تیسیر نپذیرفته است . اگر چنانچه ارادهٔ حکمت نمائی ومستعدّ ورود آن فیض شوی ، فضای دل‌را که آئینهٔ انوار قدسیّه است از زنگ صور غیر بپرداز و پاك ساز وخدارا خالص ومصفّی شو وبتمامی وجود خود از دنیا برآی چنانچه مار از پوست برمی‌آید . امید هست که الله سبحانه درجهٔ ترا بلند گرداند و ترا بشناخت نفس وحکمت برساند .

(۸) وشیخ را خالق‌البرایا می‌نامیدند بجهت عجایب بسیار که بی تراخی ازو ظاهر گشت. می‌گویند که شخصی اورا در خواب دید، شیخ باو گفت مرا خالق البرایا مگوئید . در صغر سن بطلب حکمت مسافرت گزید تا بمراغه رسید و در آنجا در خدمت مجد الدین الجیلی بتحصیل مشغول گشت و از آنجا باصفهان توجّه نمود . وبمن چنین رسید که او « بصایر » ابن سهلان ساوی‌را برظهیر فارسی خواند ، والله اعلم . و از کتب او چنان مفهوم می‌شود که در«بصایر» فکر بسیار کرده است . باطراف ونواحی متعدّده سیر وسفر نمود . در این اثناء باجماعت صوفیّه نیز ملاقات کرد و صحبت داشت و از ایشان استفاده‌ها نمود به فکر وانفراد از جهت نفس خود ، تا آنکه استقلال حاصل نمود . بعد از آن بریاضات و خلوات وافکار بجانب نفس خود متوجّه ومشغول گشت تا آنکه رسید بنهایت سیر و غایت مقامات حکما . این مجملی بود از احوال شیخ درحکمت ذوقی و بحثی .

5 ساز : سازد F ، ـ A || شود بتمامی . . . بر آی : شود بتمامی از وجود خود ورا F (وانسلخ عن‌الدنیا A )

11 مجدالدین : فخرالدین F || 17 تا آنکه : بلکه F ( حتی A )

(۹) امّا در حکمت عملی ، فانّه کان من السابقین الاوّلین ، بصورت
بزیّ قلندران می‌زیست و مرتکب ریاضات شاقّه بود بنوعی که ابنای
3 زمان از ارتکاب واحتمال امثال آنها عاجز وقاصر بودند . در هفته یك
نوبت افطار می‌کرد وطعامش زیاده بر پنجاه درم نبود. واگر در طبقات
حکما سیر کنی وتفحّص احوال ایشان نموده ، منزلت هر یك‌را شناسی،
6 نزدیك است که زاهدتر ویا فاضلتر از و نیابی اصلاً . التفات بجانب
دنیا نمی‌گماشت و اهتمام بحصول مرادات آن نداشت . در باب نوشیدنی‌و
خوردنی پروا نمی‌کرد و بآنچه روی می‌داد می‌ساخت ، و سخنان شرف‌و
9 ریاست وبزرگی‌را بگوش رضا اصغاء نمی‌نمود . در بعضی احیان کسائی‌و
کلاه سرخ درازی بر سر می‌نهاد . و بعضی اوقات مرقّع می پوشید و خرقه
بر بالای آن ، و گاهی بزیّ صوفیّه برمی‌آمد . .

12 (۱۰) واکثر عبادتش گرسنگی و بیداری وفکر وتأمّل در عوالم
الهی بود ، وقلیل الالتفات بود برعایت خلق وکثیرالسکوت و مشغول به
خود بود . سماع ونغمات موسیقی‌را بغایت دوست می‌داشت . صاحب
15 کرامات وآیات بود . شنیدم از علمای عامّه از کسانی که ایشان‌را
بهره وحظّی از علوم حقیقی نبود که می گفت شیخ علم سیمیارا می‌دانست‌و
گمان می‌کردند که به این علم چیزهای نابودرا بصورت بود وجود
18 می‌داد . این سخنان از جملهٔ خرافات وهذیانات است وعدم شناخت
احوال اخوان التجرید . بلکه بنهایت مقام اخوان التجرید رسیده بود،
وایشان‌را مقامی است که در آن مقام قادرند بر ایجاد هر صورتی

4 درطبقات : ازطبقات F || 7 مرادات : مراوات F ، – A || 11 می آمد : می‌آید F

که خواهند وباین مقام رسیده بودند بایزید بسطامی ومنصور حلاّج و غیر ایشان از آن برادران تجرید . وبودم من مدّتی که تأمّل وفکر داشتم بشناخت این مقام تا آنکه یاری کرد ومعاونت نمود حقّ سبحانه و تعالی بیقین تامّ . واگر نه این بود که آن از اسرار الهی است و کشفش جایز نه ، هرآینه شمّه‌ای از احوال او ذکر می‌کردم.

(۱۱) وشیخ قدّس‌الله روحه بسیار سیر وکثیرالطّواف بود در شهرها ، وشوق بسیار داشت که از برای خود شریکی در تحصیل حقایق بهم رساند ، بهم نرسید ، چنانچه در آخر « مطارحات » می‌گوید باین مضمون که « بتحقیق سنّ من نزدیك بسی سال رسید واکثر عمر در سفر گذشت و همگی تفحّص از مشارکی که مطّلع باشد بر علوم می نمودم ، نیافتم کسی‌را که چیزی از علوم شریفه دانسته باشد وکسی هم که تصدیق بتحقیق آن داشته باشد » . نظر کن در این سخن او که مصدّق تحقیق آن علوم هم نیافتم وشگفت بسیار نمای . واین شیخ بزرگوار نهایت تجرید داشت واصلاً نظر همّت جانب دنیا نمی‌گماشت . در بعضی اوقات بدیاربکر می‌بود ودر برخی بشام وگاهی بروم بسر می‌برد .

(۱۲) وسبب کشته شدن او چنانچه بما رسیده است اینست : او چون از روم برآمد وبحلب رسید ، بحسب اتّفاق میان او وملك ظاهربن صلاح الدّین یوسف که صاحب مصر ویمن وشام بود ملاقات افتاد وملك شیخ‌را دوست داشت ومعتقد شد . علمای حلب بر شیخ جمع آمدند و کلمات او می‌شنیدند واو در بحث‌ها تصریح می کرد بعقاید حکما و

11 دانسته : داشته F || 14 نظر : منتظر F ، — A || 17 رسید : رسید و F

تصویب آنها وتزییف آرای مخالف حکما، ودر آن باب مناظره می‌کردو الزام می‌داد واسکات می‌فرمود . ودر آن هنگام بقوّت روح القدس چون عجایب بسیار اظهار می‌ساخت ، علاوهٔ زیادتی کینه وعداوت ایشان می‌شد . پس آن جماعت بر تکفیر وکشتن او اتّفاق کردند ، چیزهای بزرگ باو نسبت دادند ، چنانچه گفتند که او دعوی نبوّت می‌کند . وحال آنکه او از این دعوی برّی بود . حقّ سبحانه وتعالی حاسدان‌را زیانکارو بد روزگار سازد . سلطان‌را بر قتل او تحریك کردند ، او ابا کرد . از جمله آنچه نوشتند بپدر او صلاح الدین این بود که اگر این مرد می‌ماند دین و دنیا را بر شما می‌شوراند و فاسد می‌گرداند . بپسر خود نوشت باید که اورا بکشی ، او نکشت . مرتبهٔ دیگر باز نوشت وتهدید بر آن اضافه نمود که اگر اورا نکشی حکومت حلب‌را از تو باز می‌گیرم . ودر کیفیّت قتل او سخنان مختلف شنیده‌ام . بعضی‌را گمان آنکه اورا در بندیخانه انداختند وطعام وشراب از او بازداشتند تا فوت شد . وبرخی گویند که او خود منع نفس از طعام وشراب کرد تا بمبدأ خود پیوست . وبعضی برآنند که اورا خفه نمودند . ودیگری می‌گوید که بشمشیر کشتند . وقومی برآنند که از دیوار قلعه بزیر انداختندو سوختند . حضرت رسالت‌را در خواب دیدند که استخوان‌های او را جمع ساخته می‌گفتند این استخوان‌های شهاب الدین است .

(۱۳) میان او و میان فخرالدین ماردینی ساکن ماردین صداقتو

---

4 برتکفیر وکشتن : سرنگون کشتن F ( فاجتمعت کلهم کلمتهم علی تکفیره و قتله A) || بزرگ : بزرگ بزرگ F ( و بسنوالله العظائم A ) || 19 ماردینی : مارولی F (الماردنی A ) || ماردین : مارون F

یاری بود وصحبت‌ها می‌داشتند . فخرالدین باصحاب خود می گفت که چه ستوده وپاکیزه است این جوان ، من ندیده‌ام مثل او ومی‌ترسم بر او از کثرت تهوّر وشهرت وبی ملاحظگی او که مبادا اینها سبب فوت‌و تلف او شوند . چون از صحبت او مفارقت نمود بحلب آمد وبا فقهای آنجا مناظره ومباحثه کرد وبر همه فایق آمد ونتوانستند با او برابری نمود ، وبغض وکینهٔ ایشان زیادتر وبیشتر از پیشتر شد . ملك ظاهر مجلسی آراست ، اورا با اکابر وفضلا حاضر ساخت تا بشنود مباحثی که میان ایشان مذکور شده است . شیخ در آن مجلس بایشان سخنان بسیار گفت بر نهجی که جملگی سکوت ورزیدند . بر ظاهر فضل او ظاهر شد وقدرش افزود وقربش زیاده گشت ، صاحب وقار وتمکین گشته ، توجّهش مقصور باو شد . این نیز باعث ازدیاد تشنیع او گشت . محضرها بکفر او درست نمودند وبدمشق پیش صلاح الدین فرستادندو گفتند اگر این مرد می‌ماند اعتقاد ملك‌را فاسد می‌گرداند ، واگر رها می‌کنند بهر ناحیتی که رفت احوال آن ناحیت را بفساد می‌کشاند ، وچیزهای دیگر هم بر این افزودند . صلاح الدین پیش ظاهر فرستاد که سجلّی بخط قاضی واهالی آنجا بمن رسید که آن جوان کشتنی است وباید کشت اورا ، بکش و رها مکن بوجهی از وجوه . چون شیخ‌را این حکم محقّق گشت وحال‌را بر آن منوال دید ، گفت مرا در خانه محبوس سازید وطعام و شراب ندهید تا آنکه بالله که مبدأ کلّ است واصل شوم . چنانچه گفته بود بفعل آوردند . بعد از آن ظاهر

---

4 بافقها : بفقها F

از ایشان انتقام کشید باینکه ایشان‌را در بند انداخت و اموال واشیای ایشان‌را گرفت .

(۱٤) عمر او بحسب بعضی روایات سی و هشت سال بود ، وبرخی پنجاه سال نیز گفته‌اند . معتدل قامت ومحاسن نه انبوه ، بصورت سرخ رنگ بود ، واکثر مسافرتِ او به پیاده روی بود . واگر چنانچه نقل کنم از آنچه از کرامات او بمن رسیده است هر آینه سخن بطول کشدو بعضی از جاهلان غافل در صدد تکذیب وانکار در می‌آیند . ودر سال پانصد وهشتاد وشش هجرت به قتل رسید . شافعی مذهب بود ، وامّا بقواعد فقه وحدیث واصول در نهایت فهم وذکا بود . وبمن چنین رسید که در باب فخر رازی از او پرسیدند گفت « ذهن او فسرده نیست » ودر باب او از فخرالدین پرسیدند گفت « ذهن او از غایت ذکا وفطنت چون آتش مشتعل می‌شود . » پرسیدند که تو افضلی یا بوعلی ؟ گفت «در حکمت بحثی مساوی‌ام یا زیاده ، امّا از روی کشف وذوق من زیادترم . » اورا تصنیفات بسیاراست . (برای فهرست کتب او رجوع شود به صفحات(۱۹)و(۲۰)همین مقدمه) اورا اشعاریست بعربی وفارسی .

## آثار سهروردی

بیشتر تحقیقاتی که توسّط دانشمندان معاصر در بارهٔ آثار سهروردی انجام پذیرفته است مبتنی بر فهرست مذکور در شهرزوری ونسخ موجود از آثار اوست، ونیز ازمنابع متتبعان وفهرست نویسان اسلامی مخصوصاً حاجی خلیفه در تحقیقات اخیر استفاده شده است . اساسی‌ترین پژوهش ها

3 سی وهشت : هشتاد و هشت F ( ثمانیة و ثلثین سنه A ) ||
4 بصورت : بحقیقت F (وکان ... احمر الوجه A )

در این زمینه همانا آثار بروکلمان وریتر وماسینیون و مهم‌ترین از همه کربن ( Corbin ) است (۹) . راقم این سطور نیز در تحقیقات پیشین خود از آثار سهروردی از این منابع استفاده کرده ومخصوصاً یك تقسیم بندی از آثارشیخ اشراق مشابه به آنچه استاد کربن در نوشته‌های خود ذکر کرده اند انجام داده است (۱۰) و اکنون ضرورتی به تکرار آن نیست . آنچه از آن زمان تاکنون در اثر تحقیقات نوین بدست آمده است یکی «مکتوبات» سهروردی است که در موصل کشف شده است (۱۱) و دیگری مسجّل شدن صحت نسبت «بستان القلوب» وبه احتمال قوی «یزدان شناخت» به سهروردی است به دلائلی که بعداً ذکر خواهد شد .

البتّه هنوز بسیاری از آثار سهروردی به صورت چاپ نشده باقی مانده است من‌جمله قسمت های طبیعیّات و ریاضیّات و برخی بخش‌های منطق مطارحات وتلویحات ومقاومات ومتن عربی الالواح العمادیة ولمحات‌و الواردات والتقدیسات و البتّه شروح بزرگی که بر آثار شیخ اشراق نگاشته شده است که در واقع تفسیر این آثار است وشاید مهمترین آن شرح شهرزوری بر حکمة الاشراق باشد . شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی وحواشی محقّقانهٔ صدرالدین شیرازی که در واقع از شاهکارهای ملّا صدرا است نیز محتاج به چاپی منقّح است . امید می رود که در مجموعه‌های بعدی سایر آثار سهروردی نیز به حلیهٔ طبع آراسته شود واین حکیم عالیقدر اوّلین متفکّر بزرگ اسلامی باشد که تمام آثار او بصورت منقّح در یك سلسله مجلّدات مانند مجموعه‌هائی که در غرب به ( Opera ) معروف است انتشار یابد .

## حکمت اشراقی چیست ؟

در این مختصر نمی توان اصول حکمت اشراقی‌را بیان کرد ، حکمتی که بر دو پایهٔ استدلال و ذوق استوار است وفهم آن مستلزم آشنائی با حکمت مشّائی از یك سو ودارا بودن ذوق فطری وصفای ضمیر از سوی دیگر می باشد (۱۲) . در این مقدّمه فقط می توان به خطوط اصلی وخصائص کلّی حکمت اشراقی اشاره کرد . البتّه مقصود از حکمت اشراقی ، بطور کلّی هر نوع حکمتی که مبتنی بر تنویر واشراق عقل باشد نیست مانند آنچه در مکتب نو افلاطونیان واگوستینی‌های غرب مشاهده می شود . به یك معنی پیروان آنان همگی اشراقی اند ولی بمعنی خاصّ کلمهٔ اشراق مخصوصاً چنانکه این کلمه در ایران اسلامی بکار برده شده است مقصود از آن همان حکمتی است که سهروردی مبتنی بر فلسفهٔ مشائی بوعلی وتصوّف اسلامی واندیشه‌های فلسفی ایران باستان‌و یونان به وجود آورد ورنگ خاصّ نبوغ خودرا به آن بخشید .

حکمت اشراقی اوّلا ذوقی است در عین حال که استدلال و فلسفهٔ استدلالی‌را پایه ولازمهٔ خود بشمار می آورد وتربیت منظّم عقل نظری‌و نیروی استدلال‌را اوّلین مرحلهٔ کمال طالب معرفت می شمارد . پس حکمت اشراقی حکمتی است که می‌کوشد رابطه‌ای بین عالم استدلال‌و اشراق یا تفکّر استدلالی وشهود درونی ایجاد کند ودر واقع برزخی است بین فلسفه وکلام مدرسی وتصوّف محض خانقاهی .

ثانیاً حکمت اشراقی آگاهانه در صدد احیای حکمت خسروانی‌و فهلوی ایرانیان باستان ونیز حکمت یونانیان در دامن عرفان وحکمت

اسلامی بود وسهروردی خودرا وارث دو سنّت بزرگ فکری قدیم یعنی یونانی وایرانی می دانسته است ، ودر افق فکری او افلاطون وزردشت‌و پادشاهان فرزانه وحکیم ایران‌باستان وحکمای الهی قبل از سقراطی یونان شارحان یك حقیقت ومفسّران یك پیام معنوی بودند که سهروردی خودرا احیا کنندهٔ آن می دانست . بهمین جهت در حکمت اشراقی فرشتگان مزدائی ومُثُل افلاطونی به صورت یك حقیقت جلوه‌گر شده و وحدت نور که همان وجود است بر ثنویّت ظاهری مزدائی و کثرت عالم مثالی افلاطونی حکمفرما است .

نیز از خصائص مهمّ حکمت اشراقی ازدواج وآمیزش حکمت ایران باستان وعرفان وحکمت اسلامی است . سهروردی موفّق شد در حالیکه عارفی کاملاً اسلامی ومفسّری عمیق از حقائق قرآنی بود ، در آسمان معرفت اسلامی حقائق رمزی وتمثیلی حکمت ایران باستان‌را مشاهده‌کند وبه آن حیات نوین بخشد . در واقع از طریق تأویل قرآن سهروردی توانست حکمت خسروانی‌را در افق معنوی اسلام منزلگهی رفیع بخشدو در حیات عقلی وفکری ایرانیان مقامی از برای آنچه از میراث قبل از اسلامی ایشان از لحاظ فکری جنبهٔ مثبت داشت بدست آورد . در نظرگاه سهروردی وحکمت اشراقی او نور محمّدی بر حقیقت ملکوتی پیام ادیان وحکمت‌های پیشینیان از هرمس وفیثاغورس گرفته تا زردشت‌و حکمای فرس دمیده وبار دگر این حقائق‌را در اذهان روشن ساخته است بنحوی که حقائق مشهود حکمت باستان است در حالیکه نوری که مشاهدهٔ این حقائق‌را امکان پذیر می سازد همانا نور منبعث از وحی قرآنی است . لذا همان حکیمی که پایه گذار حکمت اشراق واحیا

کنندهٔ فلسفهٔ ایران باستان است بیش از تمام فلاسفهٔ اسلامی قبل از خود به آیات قرآنی واحادیث نبوی توجّه کرده است چنانکه از قرائت رسائل او در این مجموع مشاهده می‌شود.

حکمت اشراقی سهروردی حامل نقشه ایست از دار وجود که به کمك آن غریب عالم غربت غربیّه که همان جهان مادّه وکون و فساد است می تواند به مشرق عالم وجود که در عین حال جهان اشراق یا عالم ملکوت است راه یابد واز زندان تیرگی جسم وشهوات نفسانی رهائی یابد. نیز این حکمت پیامی است از آن عالم اشراق به این عالم ظلمت، پیامی به لسان رمزی که هرکس‌را قدرت درك معانی باطنی آن نیست. باطن این پیام از آن کسی است که دست سرنوشت و کوشش و کشش درونی اورا آماده از برای سیر به عالم معنی ساخته است. لذا حتّی درك فکری وعقلی حکمت اشراق خود نوعی اشراق و ودیعه ای الهی است. صرف درك اینکه انسان عادی در مغرب دار وجود در عالم ظلمت بسر می برد ومأوا وموطن واقعی او مشرق وادی ایمن ویمن عالم معنی است خود مرحله ای از معرفت واشراق است.

بنا بر این حکمت اشراقی مانند حکمت های دیگر بزرگ مشرق زمین پیامی است به لسان رمز که هرکرا قدرت درك آن پیام وکشف آن رمز نباشد هرچند ظاهر کلمات و الفاظ آن خوانده وتجزیه وتحلیل شود. قدرت استدلال کم وبیش در همهٔ افراد موجود است لکن درك رمز واستعاره از عهدهٔ همه کس بر نیاید بلکه ذوقی می خواهد خاصّ که همه را از آن بهره نیست. تفسیر ظاهری کلمات به کمك کتب

لغت امکان پذیر است ولی تأویل باطنی آن مستلزم یك نوع دگرگونی درونی وولادت جدید معنوی است. تا انسان نتواند به درون خود سفر کند وبه تأویل رموز وجود درونی خود پردازد اورا قدرت تأویل پیام شرق عالم وجود که همان حکمت اشراقی است میسر نشود. بهمین جهت واضع این حکمت بعلّت عدم فهم عوام جان فدای بیان پیام خود ساخت و بعد از او تا این عصر بسیاری از بزرگان این مکتب با عدم درك اطرافیان خود مواجه شده ومورد طعن وملعبهٔ افرادی قرار گرفته اند که چون نمی دانند در چاه ظلمات قرار دارند فرار از این چاهرا امری عبث و بیهوده دانسته وحتّی وجود عالمی خارج ازاین چاهرا زادهٔ تخیّلات آنکه پیام هدهد عالم غیبرا استماع کرده است می پندارند. بسیاری از داستانهای عرفانی شیخ اشراق حاکی از این حقیقت است که از خصائص حیات وشرائط وجود بشر عادی است، بشر عادی عصر سهروردی و خیلی بیشتر از آن بشر عصر حاضر که به فضا پرواز می‌کند لکن بیش از هر عصر دیگر از فضای عالم غیب غافل واز لمعات مشرق عالم وجود بی بهره است.

از آنجا که درك حکمت اشراقی بر آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی استوار است، خود شناسی و علم النفس در واقع کلید درك این حکمت وبحث اساسی وحیاتی آن‌را تشکیل می‌دهد. شاخص‌ترین فصل رسائل سهروردی از لحاظ دید خاصّ اشراقی همانا فصل مربوط به نفس است. هنگامیکه شیخ از عناصر وطبایع واختلاط وامتزاج آنان بحث می‌کند سخنانش چندان از گفتار مشّائین دور نیست. ولی هرگاه

قدم به عالم نفس می‌نهد با نظر گاهی دیگر به موضوع می نگرد که با دید مشّائیان اختلاف اساسی دارد . حکمای مشّائی چه اسلامی وچه یونانی علم النفس‌را فصلی از طبیعیّات محسوب داشته وبیشتر به شرح قوی و فعّالیّت های نفس توجّه دارند در حالیکه شیخ اشراق علم النفس‌را به مباحث الهیّات نزدیك می سازد وسخن او در نیرو های نفس نیست بلکه ارائهٔ طریق در چگونگی نجات نفس از زندان تن ورهائی انسان از ظلمات جهان مادّی است . علم النفس سهروردی ثمر بحث نظری نیست بلکه محصول یك درون نگری وآگاهی به ضمیر است که فقط از طریق ریاضت ومهار کردن اژدهای نفس امّاره امکان پذیر است . در اینجا است که فرق اصلی بین حکمت مشّائی واشراقی آشکار می شود وانسان بوضوح درك می کند که علم النفس اشراقی از مشاهده وسیر درونی که نتیجهٔ حکمت عملی وبکار بستن اصول اخلاقی وعرفانی است بدست می‌ا ید نه از صرف بحث وفحص وقیل وقال . وبهمین جهت هدف این علم متوجّه کردن طالب به امکان نجات انسان از قید محدودیّت های مادّی ووصال به آزادی واقعی است که فقط در افق بی انتهای فضای عالم ملکوت امکان پذیر است .

چنین علم النفس البتّه بستگی کامل به آگاهی از آغاز ملکوتی روح انسان واهمیّت جهان فرشتگی در عالم پائین دارد . بهمین جهت علم النفس اشراقی همواره با یکی از اساسی‌ترین اصول حکمت سهروردی توأم است که همان اعتقاد به عالم ربّ النوعی ومثالی است . مراتب طولیّه وعرضیّهٔ نور وانوار قاهره ومدبّره واسپهبدّیه که سهروردی با چنان دقّت

از آن بحث می‌کند وبا نبوغ خاصّ خود با اصطلاحاتی نوین بحث دربارهٔ این عوالم را در غالب لسان بشری در می‌آورد، همگی حاکی از اهمیّت عالم ملکوتی و ربّ‌النوعی در تفکّر او است.

یکی از ارکان حکمت اشراق تأیید نظریّهٔ افلاطون در بارهٔ عالم مثال وآمیزش آن با فرشته شناسی مزدائی وتعبیر آن از دید کلمه یا لغوس فیلونی است. در نظریّات سهروردی در بارهٔ عوالم نوری که بین نورالانوار یا مبداء واحد هستی وجهان غسق یا مادّه قرار دارد وحدتی از افکار بسیاری از حکمای گوناگون سلف بوجود آمده ودر تصویری آن چنان زیبا وگیرا گردآوری شده است که واقعاً خیره کننده می‌باشد وحاکی از وسعت نظرگاه این حکیم الهی وقدرت فهم ودرك وحدس او ونیز ذوق وی در مشاهدهٔ عالم نور می‌باشد. او فقط به تأیید وجود عالم ربّ‌النوعی اکتفاء نکرد بلکه علاوه بر امتزاج حکمت یونانی و خسروانی در بحث دربارهٔ عالم فرشتگی، به تشریح وتجزیه وتحلیل عوالم متعدّد برتر از جهان مادّی پرداخت وامتیاز صریح بین عالم عقول و مجرّدات محض وعالم خیال قائل شد و زمینه‌را از برای صدرالدین‌شیرازی که بالاخره با برهان واستدلال عالم خیال‌را در دامن نظرگاه کلّی فلسفی گنجانید آماده ساخت. البتّه مسألهٔ جهان شناسی شناخت در حکمت اشراقی بدون توجّه به عالم برزخی امکان پذیر نیست وسرنوشت نفس و معاد یا فردا شناسی نیز ارتباط عمیقی با همین بحث دارد.

## رسائل فارسی سهروردی

آثار فارسی شیخ اشراق هیچگاه به صورت یك‌مجموعه در نظر گرفته

نشده است ، بلکه هر رساله‌ای علیحدّه ودور از رابطه‌ای که با سایر مصنّفات شیخ دارد مورد بررسی قرار گرفته ، برخی از آنها چاپ شده و بعضی دیگر برای بار اوّل در این مجموعه به طبع می رسد . از آن گروه که چاپ شده است متن هیچ یك منقّح ویا اقلاً خالی از اشکال نیست، حتّی رسائلی که توسّط اشپیس(Spies) واستاد کربن به نحوی علمی طبع گردیده است . فقط کافی است متن رسائلی که در این مجموعه انتشار یافته است با متن‌های قبلی مقایسه شود تا علّت چاپ نوین برخی از این رسائل آشکار گردد . علاوه بر اینکه رسائل بزرگ همچون هیاکل النور والواح عمادی فارسی هیچگاه قبل از این بزیور طبع آراسته نشده است ، آنچه که تا کنون مبتنی بر یکی دو نسخه نیز چاپ شده بوده است احتیاج مبرم که تصحیح وطبع جدید وگرد آوری در مجموعه‌ای مرکّب از تمام آثار فارسی شیخ داشت . لذا در تصحیح و تنقیح این آثار آنچه توسّط دانشمندانی همچون استادان کربن واشپیز و مرحوم مهدی بیانی ومرحوم حاج سید نصرالله تقوی وآقای سید محمد باقر سبزواری چاپ شده بود مانند نسخه‌ای خطّی بعنوان یکی از نسخ تلقی شد و از بهترین نسخ خطّی موجود نیز استفاده شد . پس از مقایسهٔ نسخه‌های موجود متن تصحیح شده تهیه شد . البتّه نحوهٔ تصحیح چنانکه از بررسی متن بر می‌آید به شیوه‌ایست که استاد معروف آلمانی ریتر (Ritter) تدوین کرده واستاد کربن (Corbin) در سایر کتب این سلسله از انتشارات قسمت ایرانشناسی مؤسسهٔ فرهنگی ایران‌وفرانسه بکار برده‌اند . این روش به دو علّت دنبال شده است : یکی جهت حفظ سبك وشیوهٔ تنقیح این مجموعه ودیگری به سبب مزایای ذاتی این نحوهٔ تصحیح که بدون ورود ارقام واعداد

در داخل متن نوشته‌را به نحوی خواندنی ارائه داده وتمام نسخه بدل‌هارا در حاشیه تذکّر می‌دهد ، و در واقع متن ارائه شده ترکیبی است از متون موجود به اقتباس مصحّح ولی با اشارهٔ دقیق به تمام منابع اصلی متن که همان نسخ مختلف خطّی ویا چاپی می‌باشد .

گرد آوردن رسائل فارسی سهروردی علاوه بر اهمیّتی که از لحاظ تصحیح دقیق این رسائل برای بار اوّل دارد ، اهمیّت آنها را نیز ازنظرگاه نثر فارسی بیشتر جلوه‌گر می‌سازد . شاید کمتر شخصی تصوّرکرده باشد که از سهروردی چند صد صفحه اثر فارسی باقی مانده است . این شاهکارهای نثر فارسی که از بهترین نمونه‌های نثر فلسفی تمام ادوار تاریخ ادبیات فارسی است در پهلوی یك دیگر به صورت مجموعه‌ای عظیم جلوه می‌کند ومقام خودرا فوراً در جانب آثار خواجه نصیرالدین طوسی و بابا افضل کاشانی بعنوان یکی از مهمترین آثار نثر فلسفی فارسی احراز می‌کند . فقط کافی است که خواننده‌ای با بصیرت و ذوق تمام این رسائل‌را یکی پس از دیگری مطالعه کند تا عظمت آن نه تنها از لحاظ فلسفی بلکه از لحاظ زبان فارسی برای او روشن‌تر شود . شاید هیچگاه در تاریخ هزار سالهٔ نثر فارسی کسی به این لطافت و روانی از مباحث فلسفی سخن بمیان نیاورده است . اهمیّت این رسائل از جهت دستور زبان فارسی‌و مصطلحات بدیعی که در آن بکار رفته است آنچنان زیاد است که نمی‌توان در این مقدّمه به این مهمّ پرداخت (۱۲) . تصمیم مصحّح بر این است که در یك بررسی جداگانه به فوائد لغوی و دستوری این متن و اشاراتی که از لحاظ رسم‌الخط (۱۳) و قواعد انشاء و ترکیب جملات و

مصطلحات واستعارات فارسی دربر دارد پرداخته شود .

در این مختصر فقط لازم می‌داند به نکاتی چند دربارهٔ این رسائل فارسی بطور کلّی اشاره کند . از لحاظ سبك نگارش یك‌پارچگی عمیقی بین اکثر رسائل موجود است لکن در چند مورد چنین برمی‌آید که سهروردی به بررسی عبارات واصطلاحات غیر از آنچه در سایر آثار خود بکار برده است متوسّل شده است . فقط در یك رساله یعنی «لغت موران» سبك نثر تا حدّ قابل ملاحظه‌ای با سایر رسائل فرق دارد و امکان این می‌رود که مترجمی غیر از خود او این رساله‌را از عربی به فارسی برگردانیده باشد . در اینکه رساله از خود شیخ اشراق است کوچکترین بحثی نیست . فقط سبك آن با آنچه در سایر رسائل عرفانی شیخ دیده می شود یکسان نیست . .

از جهت نقل قول از آیات قرآن کریم واحادیث نبوی که تمام آثار سهروردی مملو از آن است یك پارچگی حیرت انگیزی در تمام رسائل وجود دارد ودر واقع به‌نحوی سهروردی در هر مبحث به همان پایه های قرآنی پیشین خود باز می گردد. اشاره ای به فهرست آیات و احادیث این رسائل در پایان مجموعه مؤیّد این ادعا است . همین نظام نیز در « بستان القلوب » و «یزدان شناخت» کاملا مرعیست وشاید بهترین دلیل از برای صحّت نسبت این دو رساله به سهروردی باشد .

این رسائل البتّه از لحاظ موضوع یکسان نیست . « پرتو نامه » و «هیاکل النور» و «الواح عمادی» یك دوره از حکمت نظری است که در طبیعیّات بیشتر پیرو حکمت مشّائی بوعلی است ولی در مبحث نفس و الهیّات به عقائد صرفاً اشراقی می پردازد و نیز در بین مباحث نظری

ناگاه وارد ذکر داستانهای تمثیلی و رمزی شده ، در یك حکایت عرفانی مبحث نظری پیشین‌را تعیّنی عینی وانضمامی می بخشد . « بستان القوب» و «یزدان شناخت» نیز از لحاظ ساختمان بهمین نحو می باشد . هر یك دوره ایست از حکمت نظری مرکّب از منطق وطبیعیّاتی که بیشتر پیرو حوزهٔ فکری بوعلی است وعلم النفس والهیّاتی اشراقی . ولی در این دو رساله‌نیز علاوه بر اشارات فراوان به همان آیات واحادیث که در رسائل دیگر شیخ اشراق دیده می‌شود از جنبهٔ عملی این حکمت چنانکه در حیات آدمی متجلّی است سخن بمیان می آید و بار دیگر مؤلّف متوسّل به حکایات عرفانی می شود مخصوصاً در « بستان القلوب » . در واقع اگر « پرتو نامه » و « هیاکل النور » و « الواح عمادی » یکی پس از دیگری قرائت شده وسپس متن « بستان القلوب »و « یزدان شناخت » خوانده شود فوراً این امر مسجّل می‌شود که این رسالات متعلّق به یك دید فکری ویك جهان معنوی است وهر یك بیانی مختلف از یك حقیقت ویك فلسفه است . در حین تصحیح این رسائل بود که به تدریج شكّ مصحّح در انتساب « بستان القلوب » و « یزدان شناخت » به سهروردی مرتفع شد تا اینکه بالاخره پس از قرائت آنها در یك مجموعه این شكّ بکلّی از میان برخاست مخصوصاً در بارهٔ « بستان القلوب » که کوچکترین فرقی از لحاظ ساختمان درونی با آثار معروف ومسجّل شیخ اشراق ندارد .

امّا رسائل کوچك تر عرفانی که نیمهٔ وسط این مجموعه‌را تشکیل می‌دهد . آنها هر یك صحنه وپرده ایست از حیات معنوی انسان و جنبهٔ

عملی وحیاتی اعتقادات اشراقی‌را توصیف می‌کند . اگر رسائل دیگر این مجموعه مانند آثار بزرگ تعلیمی سهروردی به زبان عربی از قبیل حکمة الاشراق سخن از ساختمان دار وجود ومراتب آن می‌کند ، در رسائل عرفانی وضعی خاصّ که انسان از دیده‌گاه اشراقی در آن قرار گرفته است بررسی شده ولطیفه‌هائی از اسرار سرنوشت معنوی انسان در هر یك افشا گردیده است . در رسائل عرفانی کوششی در تعلیم تمام فصول حکمت نیست بلکه همواره انسان متوجّه وضعی خاصّ از برای قهرمان داستان که همان طالب معرفت است گردیده واز دیدگاه او به واقعیّت حیات شخصی که طبق اصول اشراقی می زید و جهان‌را مشاهده می‌کند پی می‌برد . نیز در این رسائل بسیاری از لطائف تصوّف بازگو شده است ، و این آثاررا رابطه‌ای مستقیم با گفتار بزرگان تصوّف مخصوصاً حلاج و بایزید وجنید است و باید آنهارا از شاهکارهای تصوّف به زبان فارسی دانست (١٤) . در لطائف بیان واستعارات و رموز نیز این رسائل در زمرهٔ زبده‌ترین آثار نثر فارسی است .

## تجزیه وتحلیل رسائل (١٥)

### ١ـ پرتونامه :

رساله درفصل اوّل ازبحثی مختصر دربارهٔالفاظ ومنطق شروع کرده و سپس درفصل دوّم به مبحث جسم وزمان ومکان وکون وفسادوحرکت و طبایع می‌پردازد . فصل سوّم دربارهٔ استبصار نفس است وچندین برهان جهت اثبات تجرّد نفس اقامه شده وشیخ صریحاً نفس را جسمانیّة الحدوث می داند . در فصل چهارم از قوای نفس سخن می گوید به طریقی شبیه به

آنچه درکتاب ششم «شفا» وعلم النفس «نجات» بوعلی آمده است وحتّی در مسالهٔ ابصار شیخ اشراق از نظریّهٔ ارسطو دفاع می‌کند ولی درعین حال درتجرّدکامل نفس از جوهر بدن اصراردارد وتأیید می‌کندکه نفس نه جسم است ونه‌در جسم. فصل پنجم وششم در بارهٔ الهیّات خاصّ است واز واجب الوجود وصفات وافعال آن سخن می‌گوید وادلّه‌ای چند از برای اثبات وجود واجب ووحدت آن اقامه شده است ومطالبی نزدیك به آنچه شیخ الرئیس آورده است دیده می شود منتهی با رنگی بیشتر اشراقی و عرفانی. فصل هشتم از خیر وشرّ وقضا وقدر بحث می‌کند ومطالب لطیفی در بارهٔ قضا وقدر ورابطهٔ آن با مسؤولیّت فرد درمقابل اعمال خویش به نحوی استادانه ذکر شده است. موضوع فصل نهم بقای نفس وسعادت و شقاوت آن است. بار دگرشیخ اشراق تجرد نفس‌را تأییدکرده واز گفتار افلاطون مدد می‌گیرد وبا توسّل به آیات واحادیث نبوی ماهیّت لذّت و الم ورابطهٔ آنرا باسرنوشت نفس پس ازمفارقت از بدن روشن می سازد. آخرین‌فصل‌رساله فصل دهم، دربارهٔ نبوّات ومعجزات وکرامات ومنامات است که‌درآن بنحوی اشراقی وعرفانی از معنی نبی ورابطهٔ اوبا عوالم بالا وعقول‌و نفوس بحث شده ودر پایان به «خرّهٔ کیانی» و«فر نورانی» اشاره شده است.

رسالهٔ پرتونامه یك بار توسّط آقای سیّد محمّد باقرسبزواری در کتاب «چهارده رساله» نگارش ایشان، طهران ١٣٤٠، ص ٢٢٠-٢٧٢، چاپ شده است. ظاهراً این چاپ از روی نسخه‌ای متعلّق به خود ایشان انجام‌گرفته‌است. بهر حال درکتاب ذکری از منبع آن نشده است ومتن نیز بطور دقیق تصحیح وتنقیح نگردیده است.

## ۳ـ هیاکل النور :

علیرغم شهرت فراوان «هیاکل النّوربه» زبان عربی وچاپ هائی که از آن شده است ، (۱٦) متن فارسی این رساله که از مشهورترین آثار شیخ اشراق است تا کنون نا شناخته مانده است (۱۷) . هیاکل النّورشامل هفت هیکل است ویکی ازهیاکل که هیکل چهارم است خود به چند فصل تقسیم شده است . درهیکل اوّل به اختصارازجسم و«هیئة» ورابطهٔ بین آنها صحبت می کند و هیکل دوّم اختصاص به نفس دارد که درآن باردگر تجرّد نفس اثبات شده واز قوای نفس سخن بمیان آمده است . توجّه خاصّ به نفس ناطقه شده ورابطهٔ آن با خداوند به‌نحوی لطیف کاملاً از دیدگاه اشراقی مطرح شده است . هیکل سوّم باز به اختصار از جهات ثلاث و واجب وممکن وممتنع بحث می کند . هیکل چهارم که مفصّل‌ترین هیکل‌های رساله است در چند فصل از واجب الوجود و صفات آن ونفس ورابطهٔ آن با واجب سخن می‌گوید ودر آن شیخ بعضی از اصطلاحات مشخّص اشراقی‌را مانند « نورقاهر » وانوار دیگرعالم مجرّدات بکار می‌برد . هیکل پنجم دربارهٔ حدوث و قدم و رابطهٔ بین خداوند وجهان است وازحرکت افلاك ورابطهٔ بین اشراق وحرکت افلاك سخن بمیان آمده است و دگرباره مصطلحات خاصّ اشراقی بکاربرده شده است . در هیکل ششم ازبقای نفس پس ازفساد بدن واحوال آن بحث شده ودر هیکل هفتم اتّصال نفس ناطقه به عالم ملکوت پس ازمفارقت از بدن مطرح شده است ومانند سایرهیاکل شیخ سخنان حکمی خودرا با توسّل به آیات قرآنی مبیّن ساخته است .

## ۳ـ الواح عمادی:

در مقدّمه سهروردی علّت تألیف این رساله را درمعرفت مبدأ ومعاد بررأی «حکمای الهیّات» بیان داشته به بحثی دقیق در بارهٔ الفاظ می پردازد. لوح اوّل در بارهٔ تناهی اجسام وآسمان وعالم است ودوره‌ای موجز از طبیعیّات قدیم‌را دربر دارد. لوح دوّم مربوط به نفس و قوای آن است که درآن از نفس ناطقه مفصّل سخن رفته با توسّل به آیات متعدّد قرآنی مخصوصاً آنچه در بارهٔ حضرت مسیح (ع) آمده است. از گفتار امامان واولیاء تصّوف نیزنقل شده است. پس ازاحصای قوای ظاهری و باطنی نفس بار دگرجسمانیة الحدوث بودن نفس تأیید شده و درعین حال نفس ناطقه نوری از انوارالهی خوانده شده است. لوح سوّم مفصلاً از واجب الوجود، اثبات آن وصفات وافعال آن وحدوث و حرکت بحث کرده وباردگربه تأویل تعداد زیادی ازآیات قرآنی می پردازد. لوح چهارم درواقع تأویلی است حکمی ازآیات قرآنی در بارهٔ قضاء وقدرو نفس ومعاد آن که در آن برخی از مهمترین اصول علم‌النفس اشراقی توأم با تفسیر دقیق کلام الهی بیان شده است. در پایان سهروردی «بزرگان ملوك پارسیا» را موحّد خوانده به تعبیری عرفانی از داستان فریدون و ضحّاك وکیخسرو وافراسیاب می‌پردازد وبازاز «کیان خرّه» صحبت می‌کند وازطریق تأویل این حکایات وشرحی‌را که از نفس ناطقه بعنوان خلیفهٔ خداوند در زمین مبتنی برنص قرآنی داده است مرتبط می سازد. پایان «الواح عمادی» یکی از صفحات درخشان آثار سهروردی است که درآن داستانهای‌ایران باستان وحکمت وعرفان قدیم در لوای معنی باطنی قرآن

کریم به هم آهنگی و آشتی درآمده است وسهروردی ازاین داستان‌ها تعبیری دربارهٔ سرنوشت نفس انسانی کرده است که همانا حکمت وعرفان اسلامی درتأیید آن همواره کوشیده است .

نه تنها متن مفصّل فارسی «الواح عمادی» که فقط یك نسخه ازآن تاکنون بدست آمده است تا کنون چاپ نشده ، بلکه متن عربی آن نیز که نسخ معدودی از آن دردست است تاکنون طبع نیافته است وباین جهت یکی ازآثارمهمّ شیخ اشراق هنوزمکتوم مانده است .

**۴ـ رسالة الطیر :**

اصل رسالة الطیر از ابن سینا است ویکی ازسه رسالهٔ رمزی وتمثیلی اورا تشکیل داده وبه اتّفاق حیّ بن‌یقظان وسلامان وابسال دوره‌ای از سیر وسلوك عقلانی ومعنوی‌را به لسان رمز بیان می دارد (۱۸) . پس از او حکما وعرفای دیگر نیز سیرروح انسانی را به مأوای اصلی خود به صورت پروازپرندگان‌بیان کرده‌اند چنانکه در«منطق الطیر»عطّارمشهورترین این نوع آثار دیده می شود وبرخی نیز مانند امام غزّالی رساله‌ای مستقل بنام طیرنگاشته اند و خود سهروردی در رسالهٔ «غربت غربیه» موضوع همین «رسالة الطیر» را بنحوی مفصل‌تر پرورانیده است . دراین رساله پس از چند موعظهٔ اوّلیّه در بارهٔ شرایط پیمودن طریق حقیقت ، بدام افتادن پرندهٔ داستان بدست صیادان ومشقّت‌های فراوان در زندان وبالاخره نجات توسّط گروهی ازیاران وپرواز برفرازهشت کوه بلند ومشاهدهٔ جمال خیره کنندهٔ ملك بیان می شود ودر پایان از شگ آنانکه از سیر به عـالم غیب بی‌خبرند وانکار چنین تجربه‌ای رامی کنند گله مند گشته آنان را نادان

می‌شمارد .

برخی ترجمهٔ این رساله را به احمدبن قاسم اخسیکتی ملقّب به ذو الفضائل نسبت داده‌اند (١٩)، لکن چه از لحاظ انتساب آن به سهروردی درنسخهٔ قدیمی فاتح وچه از حیث سبك به نظر ماشکّی نیست که‌رساله از سهروردی است . وانگهی چنانکه درفهرست شهرزوری که قبلاً ذکرشد آمده است ، شیخ اشراق اشارات وتنبیهات ابن سینارا ترجمه کرده وعلاقهٔ خاصّی به آثار او داشته است مخصوصاً آنچه می‌توان باقی ماندهٔ « حکمت مشرقیّهٔ » شیخ الرئیس دانست‌که «رسالة الطیرنیز» بدون شكّ قسمت مهمّی است از آن .

«رسالة الطیر » یك بار به نام ذوالفضائل اخسیکتی در«چهارده رسالهٔ» آقای سبزواری ، ص ١٥٢-١٦٢ ، بدون ذکر نسخهٔ خطّی که از آن استفاده شده انتشار یافته است ویك بارنیز توسّط اشپیس ( Spies ) و ختاك ( Khatak ) درکتاب « سه رساله دربارهٔ تصوف »( Three Treatises on Mysticism ، اشتوتگارت ، ١٩٣٥ ) چاپ شد . این کتاب متأسفانه به‌سرعت بسیار نایاب گردید وبه‌همین علّت رسائلی‌که در آن جا به‌چاپ‌رسید هیچگاه آن چنانکه باید مخصوصاً در ایران شناخته نشد . متن چاپ شده مبتنی برنسخهٔ فاتح شمارهٔ ٥٤٢٦ است .

## ٥ـ آواز پرجبرئیل:

این رسالهٔ معروف باگفتار خواجه ابو علی فارمدی در بارهٔ اینکه کبود پوشان بعضی اصوات‌را آواز پر جبرئیل خوانند و بیشتر آنچه حواسّ مشاهده می‌کند از آواز پر جبرئیل است آغاز شده و در دفاع از این

نظر برخاسته است . پس از مقدّمه‌ای کوتاه رساله بصورت حکایتی بیان می‌شود که در آن قهرمان در عالم مشاهده هوس دخول درخانقاه پدر خود می‌کند و به ملاقات ده پیر می‌رسد که یکی خودرا معرفی کرده ومی گوید ما ازمجرّدان واهل «ناکجاآبادیم» . از پیرسلسله سؤالاتی می کند من جمله در بارهٔ ساختمان افلاك وعالم مجرّدات . قهرمان از پیر طلب آموختن علم خیاطت می کند وتا حدّی که اورا احتیاج باشد این علم به او بیاموزد و سپس طلب فرا گرفتن کلام خداوند می‌کند ودر پاسخ پیر اورا «هجائی بس عجب» می‌آموزد که بدان اسرار کلام الهی تمام سوره‌های قرآن کریم آشکار می شود وبالاخره علم ابجدرا نیز از او تعلیم می گیرد . سپس از کلمات الهی با اشاره به آیات قرآنی بحث می‌کند ومی گوید که آخرین این کلمات جبرئیل است وارواح بنی‌آدم از این کلمه منبعث می‌شود و کلمه وروح‌را یکی می‌داند . از سایر کلمات الهی نیزسخن می‌گوید و آیاتی‌را که به مراتب مختلف از کلمات کبری و وسطی وصغری اشارت می‌دهد تأویل می کند . بالاخره ازدوپرجبرئیل که یکی برعالم کون وفساد سایه افکنده وموجودات این دوعالم آوازپراواست سخن می گوید .

رسالهٔ آواز پرجبرئیل یك بارتوسّط استاد هنری کربن( H. Corbin ) وپاول کراوس( P . Kraus )تحت‌عنوان:« Le Bruissement de l' Aile de Gabriel» Traité philosophique et mystique» (Journal Asiatique , juillet-sept .1935 ) ، مبتنی بردونسخهٔ ایا صوفیه شمارهٔ ۴۸۲۱ وشهید علی پاشا شمارهٔ ۲۷۰۳، باترجمهٔ فرانسوی وحاشیه چاپ شده است . وبار دگر این رساله توسط مرحوم دکترمهدی بیانی مبتنی برنسخهٔ معروف کتابخانهٔ سلطنتی ایران

(طهران، ۱۳۲۵) به طبع رسید .

### ۶ـ عقل سرخ :

داستان با سؤال از یکی از دوستان که آیا « مرغان زبان یکدیگر دانند » آغاز می‌شود وقهرمان داستان جواب مثبت داده می‌گوید خود قبلاً به صورت بازی خلق شده بود وبا بازان دیگرسخنی می گفت ، تا روزی اسیر دام صیادان شد واورا به ولایتی دیگر بردند وچشم اورا بر دوختندو فقط به‌تدریج آنرا گشودند . یك روز باز از فرصت استفاده کرده به سوی صحرا می گریزد ودرآنجا شخصی را ملاقات می‌کند با چهره ومحاسنی سرخ واورا جوانی می پندارد درحالیکه آن فرد خود را اوّلین فرزند آفرینش معرفی می کند و علّت سرخی چهرهٔ خودرا بیان می دارد . پیر می گوید از کوه قاف است و وطن اصلی بازنیزآنجا است و از کوه قاف‌و گوهر شب افروز و درخت طوبی و عجائب دیگر سخن می گوید و راه کوه قاف را شرح می‌دهد و گوهر شب افروز ودرخت طوبی‌را معنی می کند و داستان زال وسیمرغ ورستم واسفندیار باز می گوید . سپس دوازده‌کارگاه و رزه داودی و تیغ بلارك را توصیف می کند ودر جواب باز که چه کند تا وصال به وطن اصلی آسان شود به او می گوید چشمهٔ آب زندگانی بدست آور وخضروار در جستجوی آن چشمه باش و با غسل در آن از زخم تیغ بلارك ایمنی یاب .

رسالهٔ « عقل سرخ » یك بار توسّط مرحوم دکتر مهدی بیانی از روی نسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی ( اصفهان، ۱۳۱۹ ) به چاپ رسیده و یك بار نیز همین نسخه به‌صورت عکس برداری انتشاریافته است (طهران ، ۱۳۳۲) .

آقای سبزواری درچهارده رسالهٔ خود نیز(ص ۲۱۲-۲۱۹) رساله‌ای تحت عنوان «داستان سیمرغ وکوه قاف (سیّاح و باز)» چاپ کرده‌اندکه همان رسالهٔ «عقل سرخ» است لکن نسخه‌ای که مأخذ آن بوده است ذکر نشده است .

**۷ـ روزی باجماعت صوفیان :**

حکایت درخانقاهی آغازمی‌شود که درآن هرکس از شیخ خود سخن می‌گوید . قهرمان داستان از قول شیخ خویش به لسان تمثیل ساختمان جهان وترتیب افلاك بیان می‌کند وسؤالاتی در بارهٔ نجوم می شود که به آن پاسخ داده می‌شود . شیخ به این نوع سؤال‌ها اعتراض کرده می فرماید مردمی‌که به ستارگان نگرند سه‌گروهند : عوامّ که فقط پدیدارها را ببینند ومنجّمان که علم به ظواهر آسمانها یابند ومحقّقان که سرّ آسمان‌ها بدست آورند . سپس شیخ دستوراتی جهت اطّلاع از سرّ آسمان‌ها می دهد که عبارت ازریاضت وخلوت وچلّه نشینی است‌که پس‌از آن چشم دل به عالم غیب روشن شود .

رسالهٔ «روزی با جماعت صوفیان» یك بار توسّط مرحوم دکتر مهدی بیانی (طهران ، ۱۳۱۷) مبتنی برنسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی انتشار یافته است .

**۸ـ رسالة فی‌حالة الطفولیّة :**

درآغازقهرمان ازکودکی خودسخن می گوید که‌به‌دنبال کودکان‌دیگر به طلب علم واستاد رفت و در صحرائی شیخی را ملاقات کرد ومدّتی نزد اوتلمّذکردوالفبائی از اوآموخت . روزی با نا اهلی نزد شیخ می رود وبه‌علّت

باز گفتن تعالیم شیخ ازمحضر او غایب‌می‌شود وهرچه او استادخود را می‌جوید به اودسترسی نمی‌یابد ، تاروزی توسّط پیری درخانقاه بار دگر به محضرشیخ راه یافته پوزش می طلبد واین درس را می‌آموزد که اسرارالهی را نزد نا۔ اهل باز گو نکند . سپس بحثی دربارهٔ معالجهٔ امراض معنوی کرده شیخ و مرشد را به پزشك امراض جسمانی تشبیه می‌کند . از شیخ سؤالاتی در بارهٔ جهان و مسائل اخلاقی و عرفـانی و آداب و رسوم درویشان مخصوصاً سماع ورقص و دست افشاندن می‌کنند و پاسخ هائی کـه بسیاری از حقائق لطیف حکمت وتصوّف را در بردارد دریافت می‌دارد .

رسالهٔ «فی‌حالة الطفولیّة» یك بار توسّط مرحوم دکتر مهدی بیانی (طهران ،۱۳۱۷) از روی نسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی انتشار یافته است.

### رسالة فی حقیقة العشق یا مؤنس العشّاق :

این رساله که از لحاظ ادبی از شاهکارهای‌نثر سهروردی است و متعلق به سلسله آثاری است در عرفان به فارسی همچون «سوانح» غزّالی، «لوایح» عین القضاة همدانی و «لمعات» عراقی و «اشعّة اللمعات» جامی که از عشق به لسان خاّص عرفانی سخن می‌گوید با آیهٔ «نحن نقصّ علیك احسن‌القصص» آغاز شده ودر دوازده فصل بـه تفسیر داستان حضرت یوسف (ع) می پردازد . حسن وعشق وحزن به صورت اشخاص در این داستان آمده وبا تفسیر سر گذشت حضرت یوسف (ع) چنانکه در قرآن کریم آمده است لطیف‌ترین بحث‌های عرفانی در بارهٔ عشق با توجه خاصّ به آیات قرآنی واشعار بدیع انجام گرفته است ودر فصل ششم شرحی تمثیلی از ساختمان جهان چنانکه شیوهٔ سهروردی است و

در سایر رسائل عرفانی او نیز دیده می‌شود آمده است . بر عکس آنچه برخی ادّعا کرده‌اند این رساله مبتنی بر «رسالة العشق» ابن سینا نیست وطرح ومحتویات آن بنوعی دیگر است ورساله بیشتر متعلّق به سلسله کتب عرفانی مذکور در فوق است با برخی از مباحث حکمی که در دامن عرفان محض گنجانده شده است .

رسالهٔ «فی‌حقیقة العشق یا مؤنس العشّاق» توسط اشپیس تحت عنوان ( The Lovers' Friend, Stuttgart 1934 ) مبتنی بر سه نسخه از کتابخانه‌های اسلامبول ، و توسط مرحوم دکتر مهدی بیانی مبتنی بر نسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی (۲۰) ـ (مجلهٔ پیام نو ، شمارهٔ ۷ ، ص ۶۴ـ۷۹)، و توسط دکتر سیّد حسین نصر که همین متن مندرج در این کتاب است (نشریهٔ معارف اسلامی ، شمارهٔ ۷ ، آبان ماه ۱۳۴۷ ، ص ۱۶ـ۲۵) چاپ شده است .

**۱۰ـ لغت موران :**

به درخواست دوستی کلمه‌ای چند «در نهج سلوك» در دوازده فصل کوتاه تنظیم یافته که به لسان داستان بیان شده است . در فصل اوّل چند مور به صحرا شده هنگام صبح قطرات ژاله‌را مشاهده می کنند و در حال بحث اند که از زمین است یا از آسمان . در این هنگام آفتاب ظهور کرده وقطرات تبخیر می شود . در فصل دوّم چند لاك پشت در مشاهدهٔ مرغی دریائی هستند ودر بارهٔ اینکه آیا مرغی است دریائی یا هوائی بحث می کنند که ناگهاه بادی سخت آب‌را بهم در می‌آورد ومرغ در «اوج هوا می‌نشیند» . حاکم لاك پشت‌ها از این موقعیّت استفاده کرده

به گفتار صوفیّه در اینکه صوفی مافوق زمان ومکان است اشاره می کند و مورد تعرّض سنگ پشتان قرار می گیرد . فصل سوّم از مرغان دربار حضرت سلیمان (ع) ومخصوصاً عندلیب سخنی می گوید وباز به گفتار صوفیان اشاره شده است . فصل چهارم دربارهٔ جام گیتی نمای کیخسرو است وفصل پنجم پیرامون امکان رؤیت ملوك جن ودر هر دو مورد باز به گفتار واشعار صوفیان اشاره شده است . فصل ششم از دشمنی خفّاشان و حربا حکایت می کند که خفّاشان خواستند حربا را مجازات کنند و جهت قتل او ، اورا در آفتاب نهادند به گمان اینکه بدترین عذابها است در حالیکه اورا راهی بهتر از این از برای مردن نبود . به قتل حلّاج وگفتار او هنگام مرگ اشاره شده است . فصل هفتم در بارهٔ ملاقات هدهد و بومان است که آنان قیاس به نفس کرده و باور نداشتند که هدهد روز در نور آفتاب حرکت کند در حالیکه کوری در روز نزد آنان هنر بود . هدهد نیز جهت رهائی از مرگ خود روز را کور قلمداد کرده و از افشای سرّ ربوبیّت و آفتاب روز خودداری می کند . در فصل هشتم سخن از پادشاهی می‌رود که باغی داشت و درآن طاووس‌هائی بودند زیبا . یکی‌را دستور داد که «چرم کنند» و فقط از روزنه‌ای به او غذا دهند بنحوی که بعد از اندك مدّتی طاووس شکل اصلی خود فراموش کرد و به کمی غذا راضی بود وفقط هرگاه بادی می وزید وبوی خوش گلهای باغ به‌مشامّ او می خورد به‌هیجان می‌آمد ، تا اینکه روزی پادشاه دستور داد چرم از او برداشته شود . هنگامی که طاووس واقعیّت اصلی خودرا مشاهده کرد وباغ وبوستان اطراف خودرا دید « در کیفیّت حال خود فرو ماند و حسرتها خورد » . فصل نهم مؤاخذه‌ای است که

ادریس(ع) از قمر می‌کند در بارهٔ علّت و کیفیّت نور آن به لسانی عرفانی. و فصل یازدهم که بسیار موجز است دربارهٔ رابطهٔ بین خانه و کدخدای خانه به صورت تشبیه بین خداوند و جهان و موعظه‌ای کوتاه ولی اساسی دربارهٔ سلوك. فصل دوازدهم علّت نا پدید شدن چراغ را در آفتاب و تمثیل عرفانی آنرا با اشاره به‌آیات قرآنی بیان می‌کند.

رسالهٔ «لغت موران» با ترجمهٔ انگلیسی درکتاب اشپیس «سه رساله در تصوّف» مبتنی بر نسخهٔ ایا صوفیه شمارهٔ ٤٨٢١، چاپ شده است.

### ۱۱ـ صفیر سیمرغ :

رساله «در احوال اخوان تجرید» دارای مقدّمه‌ایست ودو قسمت یکی در بدایا ودیگری در مقاصد. قسم اوّل در مبادی شامل سه فصل است :

«در تفضیل این علم بر جملهٔ علوم» و «در آنچه اهل بدایارا ظاهر شود» و«در سکینه»، وقسم دوّم نیز در سه فصل است: «درفنا» و «در آنکه هر که عارفتر بود کاملتر بود» و «در اثبات لذّت و محبّت بنده مر حقّ تعالی را». در پایان فصلی علیحدّه در «خاتمت کتاب» به لسان رمز از شرایط سیر وسلوك بحث می‌کند. رساله که مملوّ از آیات قرآنی وگفتار بزرگان تصوّف مخصوصاً حلاّج می‌باشد خلاصه‌ایست استادانه از اصول تصوّف ومراتب وصول به حقّ مخصوصاً در فصل مربوط به فنا که سهروردی در آن از مراتب توحید وفنا بنحوی که خلاصهٔ گفتار بزرگان صوفیّه است سخنی به‌میان آورده است.

رسالهٔ «صفیر سیمرغ» با ترجمهٔ انگلیسی توسّط اشپیس در کتاب

«سه رساله در تصوّف» مبتنی بر نسخهٔ فاتح شمارهٔ ۵٤۲٦ ، و بنکیپور شمارهٔ ۲۲۰۳ ، چاپ شده است .

### ۱۲- بستان القلوب یا روضة القلوب :

رساله‌ای که بنام «بستان القلوب» یا « روضة القلوب» نقل شده است در نسخهٔ مدرسهٔ سپهسالار منتسب به سیّد شریف گرگانی ودر کتابخانهٔ ملك به ابن سینا و در کتابخانهٔ مجلس به خواجه نصیرالدین طوسی و در برخی نسخ دیگر به بابا افضل کاشانی و عین‌القضاة همدانی نسبت داده شده است . و البتّه در برخی نسخ قدیمی مانند نسخهٔ پاریس وچند نسخه دراسلامبول و مخصوصاً نسخه‌ای در کتابخانهٔ رضای رامپو که بسیار قدیمی است به‌نام خود سهروردی است (۲۱) . نام رساله نیز تحت هر دو عنوان در نسخ مختلف ذکر شده است . مطالب این رساله شباهت زیادی به رسائل دیگر شیخ اشراق مخصوصاً «پرتونامه» دارد و درمقایسهٔ دقیق با رسائل شیخ اشراق مشکل است این رساله را از قلم صاحب «پرتو نامه» و«الواح عمادی» وغیره ندانست . مثلاً قسمت دوّم ، در فصل سوّم هنگام بحث درباره خودشناسی ناگاه مؤلّف وارد حکایتی می‌شود (۲۲) که شباهت فراوان به داستانهای عرفانی رسائل دیگر سهروردی دارد . وانگهی اشارات به آیات قرآنی واحادیث ونیز نقل قول از بزرگان تصوّف همانند اشاراتی است که در سایر آثار شیخ اشراق دیده می‌شود وسبك نثر رساله نیز تشابه فراوان به دیگر رسائل سهروردی دارد . به این دلائل به‌نظر راقم این سطور به احتمال قوی قریب به یقین رساله از خود شیخ اشراق است وحاکی از همان مطالب و همان کنایات و رموز و استعاراتی

است که در سایر آثار او دیده می‌شود. البتّه برخی ازدانشمندان بیشتربه انتساب این رساله به عین القضاة تمایل نشان‌داده‌اند (۲۳) ولی شاید کمتر کسی این رساله را با دقّت‌با سایر آثار او مقایسه کرده و از لحاظ محتویات و نیز سبك و تمثیلات به تطبیق آنها پرداخته‌باشد. وانگهی اشاره به سپاهان درآغاز رساله (بند دوم) بخوبی می‌تواند مؤیّد ارتباط رساله با دوره‌ای باشد که سهروردی در اصفهان به تلمّذ اشتغال داشت گرچه برخی از کسانی که این رساله بدانها منسوب شده است مخصوصاً خواجه نصیرالدین طوسی نیز دوره‌ای‌از عمر خود را دراصفهان گذرانیده‌اند.

درآغاز مؤلّف هدف خودرا درتألیف این رساله به عنوان جمع آوری «کلمه‌ای چند درحقیقت . . . چنانکه تکلّف در آن راه نیابد» ذکر می‌کند وسپس رساله را به بحث در عالم ارواح واجسام تقسیم می‌کند و سخن را از گفتاری در لفاظ ومعنی کلی وجزوی آغازکرده، به جوهر و عرض وسایرمباحث طبیعیّات می‌کشاند. در فصلی که به طبیعیّات تعلّق دارد در «قسم از عنصریّات و اثیریّات» بحث‌شده و یك دوره طبیعیّات به سبك مشّائی از عناصروطبایع ومواليد سه‌گانه نفس وقوای آن مطرح گردیده و بسیاری از مسائل با استشهاد به آیات قرآنی مبیّن شده است و بخش دوّم‌رساله که‌مربوط به عالم‌ارواح است‌مشتمل است‌بر چهارده فصل و ده. رمز که درآن به تعبیری استادانه از الهیّات و علم النفس وخود ـ شناسی به لسانی اشراقی وعرفانی بحث شده وتأویلات زیادی از آیات قرآنی واحادیث نبوی شده است وبا اتّکا به این منابع وگفتاربزرگان

تصوّف مانند حلاج وبایزید خود شناسی به‌عنوان مقدّمه وشرط لازم از برای خدا شناسی عرضه شده است .اشعاری نیز از بزرگان معرفت نقل شده است من جمله چند بیت معروف ازسنائی . در پایان دستورالعمل‌هائی برای وصول به حقیقت از طریق ریاضت داده شده است‌که همان دستورات عملی اهل تصوّف است که درکتب معروف تصوّف عملی آمده‌است .

رسالهٔ «بستان القلوب» یك بار در «چهارده رسالهٔ» آقای سبزواری (ص۲۷۳ـ۳۱۰) مبتنی برنسخ کتابخانه‌های مدرسه سپهسالار و مجلس و ملك لکن بدون ذکرنسخه بدل‌ها و تنقیح کامل متن چاپ شده است .

**۱۳ـ یزدان شناخت :**

پیرامون «رسالهٔ یزدان شناخت» بحث بیشترشده است ، برخی آنرا به عین القضاة نسبت داده وبرخی به سهروردی . آقای دکتررحیم فرمنش آنرا از عین القضاة دانسته‌اند (۲۴) ونیز آقای بهمن‌کریمی که آنرا نشر داده‌اند در مقدّمهٔ خود ذکرعنوان « مجلس عالی » را اشاره به مجلس عزیزالدین مستوفی وزیرسلطان‌محمود بن محمّد بن ملکشاه از هواخواهان عین القضاة شمرده ودلیل برصحت انتساب این رساله به او می دانند (۲۵) . برخی بر این نظرخرده گرفته‌اند از این جهت‌که چند شعری از سنائی درآن دیده می‌شود لکن به‌علّت شهرت سنائی در زمان خود او این دلیل کافی نیست (۲۶) .

علّتی بس اساسی‌تر در ردّ این نظر که« یزدان شناخت» ازعین القضاة است توسّط آقای دکترعفیف عسیران در مقدّمهٔ «تمهیدات» آمده است (۲۷). ایشان متذکّر شده‌اند که اوّلاً هیچ یك از تذکره نویسان این

اثررا در زمرهٔ آثار عین القضاة ذکر نکرده اند. ثانیاً عین القضاة را اصلاً عادت براین نبوده است که مجالس صاحبان قدرت‌را «مجلس عالی» خواند بلکه برعکس درمکاتیب خود به‌عزیز الدین اورا به‌نحوی دیگر با نهایت سادگی مخاطب قرار می‌دهد. ثالثاً و از همه مهمتر مطالب رسالهٔ «یزدان شناخت» عرفان محض مکتب عین القضاة نیست بلکه ترکیبی است از فلسفه و عرفان به‌نهج سهروردی که از مسلك عین القضاةاز برخی جهات به‌دور است. به این علل این جانب نیزرسالهٔ «یزدان شناخت»را از عین القضاة نمی‌داند.

حاج سیّد نصرالله تقوی در مقدّمه‌برچاپی که از« یزدان شناخت» انجام داده‌اند (۲۸) می فرمایند چهار نسخه دراختیار ایشان بوده است که یکی منسوب به عین القضاة ودیگری به سهروردی است بدون اینکه خصوصیّات این نسخ‌را ذکر کنند. رساله رانیز به نام سهروردی چاپ کرده اند.

در خود رساله (ص ۴۰۵ متن فعلی) به «جمال‌الدولة والدین . . . ملك ملوك القدرا محمّد بن محمود الداری» اشاره شده است که هویّت او برای اینجانب روشن نشد. بهر حال محتویات این رساله به افکار سهروردی نزدیك تر است تا به عین‌ا لقضاة و به احتمال قوی از خود سهروردی است مخصوصاً که شهرزوری که معتبرترین منبع اطلاع ما از سهروردی است این رساله‌را به او نسبت داده است.

رسالهٔ«یزدان شناخت»دوره‌ای است از حکمت الهی در سه باب که از معرفت باری تعالی ونفس ونبوّت سخن می گوید و بیشتر متوجّه به مسائل معرفة النفس است که اساس فصول آنرا تشکیل می دهد و از این جهت نیز دارای خصائص‌آثار شیخ اشراق است چنانکه شهرزوری معرفت

به نفس‌را کلید فهم حکمت اشراقی می داند.

باب اول مشتمل بر هفت فصل است به این قرار : در دانستن آنکه چرا بیشتر مردم از عالم معقولات بی خبر باشند ، در شناختن ادراکات ، در شناختن عالم عقل ومعقولات، در شناختن واجب و ممکن ، در اثبات باری تعالی ، در بعضی صفات واجب الوجود ، ودر شناختن افعال واجب الوجود. در این باب ارکان حکمت به لسانی توأم ازاستدلال فلسفی وعقلی وروایات نقلی مملوّ از آیات قرآنی‌که اکثراً همان آیاتی است که در آثار معروف سهروردی دیده می شود بیان شده است. نیز نحوهٔ بیان حکمی و عرفانی بهم آمیخته وتوحید از دیدگاه هم فلسفه و هم دین وعرفان بیان شده است .

باب دوّم که در معرفت نفس است شامل هشت فصل است که از وجود آدمی در این عالم آغاز شده سپس به چگونگی پیوستن نفس ناطقهٔ انسانی به بدن انسان ومعرفت های نفس ناطقهٔ انسانی واثبات اینکه نفس ناطقهٔ انسانی جوهری روحانی است و پدید کردن اختلاف نفوس انسانی وکیفیّت استفادت نفس انسانی از عقل فعّال می‌پردازد وبا دوفصل در بارهٔ شناختن معاد نفوس انسانی وشناختن احوال نفوس بعد ازمفارقت از بدن که مفصّل‌ترین فصل این قسمت است باب‌را خاتمه می دهد . در این باب نیز طریق حکمت وعرفان بهم آمیخته دلائل عقلی وشواهد نقلی بهم پیوند یافته وبار دگر به آیاتی اشارت رفته است که سهروردی بارها آنهارا تکرار کرده است .

باب نهائی رساله دارای شش فصل است واز شناختن وجود نفس قدسی وچگونگی در یافتن‌معقولات توسّط نفس قدسی وچگونگی معجزات و

کرامات ودانستن مغیبات ودر پدید کردن پیامبر که در این عالم ضروری است وبالاخره فصلی در خاتمهٔ رساله در خصائص آن سخن می گوید . در این باب نیز آیات قرآنی و برخی اشعار توضیحات و دلائل عقلی‌را مزیّن ساخته ودر آن بسیاری از لطائف عرفان وحکمت به لسانی ساده آمده است .

«یزدان شناخت» از لحاظ سبك ونحوهٔ بیان شباهت فراوان به سایر رسائل سهروردی دارد و از لحاظ محتویات نیز با «پرتو نامه» و «الواح عمادی» و«بستان القلوب» نزدیکی زیاد دارد الاّ اینکه در «یزدان شناخت» بحثی ازطبیعیّات در میان نیست وفصول آن به الهیّات به معنی عام وربوبیّت و علم النفس اختصاص یافته است .

این سیزده رساله که خود واحدی مستقل می باشد سوّمین مجموعه از آثار سهروردی‌در سلسلهٔ انتشارات‌ایرانشناسی‌مؤسّسهٔ ایران وفرانسه است که جلداوّل‌ودوّم‌آن‌که شامل بخش الهیّات «تلویحات» و«مقاومات» و«مطارحات» و متن کامل «حکمة الاشراق» و«الغربة الغربیة» ( با ترجمه ای کهن به فارسی ) و«فی اعتقاد الحکماء» است توسّط استاد کربن در اسلامبول (۱۹۴۵) وطهران (۱۹۵۲) انتشار یافت. جلد چهارم مجموعهٔ آثار سهروردی که اکنون توسط استاد کربن در دست تهیه است شامل متن عربی «الواح‌عمادی» و«هیاکل النور» ونیز«کلمة التصوف» و«الواردات و التقدیسات» خواهد بود . به این ترتیب امید می رود بزودی مجموعهٔ کامل آثار سهروردی در این سلسله انتشار یابد واین سیزده رسالهٔ فارسی قدمی باشد در تحقّق یافتن این آرزوی همهٔ علاقمندان به حکمت وعرفان اسلامی .

## رموز نسخ

با توجّه به روش خاصّ ریتر در تصحیح متن وجهت هم آهنگ ساختن این کتاب با سایر انتشارات مؤسّسه ایرانشناسی ایران وفرانسه برای هر نسخه‌ای که برای تصحیح هر یك از رسائل به‌کار برده شده است یکی از حروف الفبای لاتینی برگزیده شده است وهر تغییری که در متن یکی از این نسخ وجود دارد در حاشیه ذکر شده وپس از آن علامت خاصّ آن نسخه آمده است . علامت‌هائی که برای نسخ رسائل به‌کار برده شده است به این قرار است :

۱ ـ **پرتو نامه :** F نسخهٔ کتابخانهٔ سلطان فاتح در اسلامبول . شماره ٥٤٢٦ ، که از قدیم ترین نسخ آثار سهروردی است . در سال ۷۲٦ به خط شیخ علی بن دوست خدا ابن خواجه ابن الحاج قماری الرفاعی الانقری کتابت شده است .

H ـ نسخهٔ متعلّق به استاد جلال همائی از قرن یازدهم .

S ـ متن چاپ شده در «چهارده رسالهٔ» آقای سبزواری.

T ـ نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مرکزی‌دانشگاه تهران ، شمارهٔ ۱۲٥۷، در جنگی مرکّب از چند رساله (برگ ۱۹۰ـ۲۰۳) تاریخ کتابت ۱۰۹۷ .

۲ـ**هیاکل‌النور:** F ـ نسخهٔ فاتح ، شمارهٔ ٥٤٢٦ ، مذکور در فوق.

A ـ متن عربی«هیاکل النور» که توسط محمّد علی ابوریان (قاهره ، ۱۳۷۷) چاپ شده است .

۳ـ **الواح عمادی :** I ـ نسخهٔ کتابخانهٔ یوسف آغا در اسلامبول ، شمارهٔ ۲۸٦٦ ، تاریخ کتابت ٦٦۳ .

A ـ نسخهٔ‌خطی عربی «الالواح العمادیّة» متعلّق به کتابخانهٔ اسعدافندی ،

شمارهٔ ۲۶۸٤ ، که در سال ۸۷۰ کتابت شده است .

٤ـ **رسالة الطیر** : A ـ متن عربی «رسالة الطیر» ابن‌سینا در «جمع‌البدایع» ، به اهتمام محیی‌الدین صبری الکردی (قاهره ، ۱۳۳۵).

F- نسخهٔ فاتح ، شمارهٔ ٥٤۲٦.

S- متن تصحیح شدهٔ اشپیس در «سه رساله در تصوّف».

Three Treatises on Mysticism, ed. by O. Spies and S. K. Khatak, Stuttgart, (1935).

S- شرح عمر بن سهلان ساوجی «بر رسالة الطیر» از نسخهٔ موزهٔ بریتانیا

(Catal. Codd. Manus. Arab. Mus. Brit., vol. II, p. 420, no. 26).

که در «سه رساله در تصوّف» درج شده است.

٥ـ **آواز پرجبرئیل** : C ـ متن چاپ شدهٔ استاد کربن و کراوس در «مجلهٔ تحقیقات آسیائی» (Journal Asiatique) ۱۹۳٥.

T- نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی ایران ، شمارهٔ ۹۹۲، به خط عبدالـداعی محمّد بن علی‌دامغانی‌جاجرمی که در سال ٦٥۹ کتابت شده است .

٦ـ **عقل سرخ** : M ـ نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس ، شمارهٔ ٦٤۰ (به نام «در حدیث نفس») متعلق به قرن سیزدهم .

T- نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی ، شمارهٔ ۹۹۲

۷ـ **روزی‌باجماعت صوفیان** :T ـ نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی ، شمارهٔ۹۹۲

۸ـ **فی‌حالة‌الطفولیة**:T ـ نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی ، شمارهٔ ۹۹۲.

۹ ـ **فی حقیقة العشق**:S ـ متن چاپ شدهٔ اشپینس در «مؤنس العشّاق»
(The Lovers' Friend, ed. O. Spies, Delhi, 1934).

T- نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی ، شمارهٔ ۹۹۲.

۱۰- **لغت موران :** S - متن چاپ شدهٔ اشپنس در « سه رساله در تصوّف ».

T- نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی ، شمارهٔ ۹۹۲.

۱۱-**صفیر سیمرغ:** S - متن چاپ شدهٔ اشپیس‌در «سه ساله در تصوّف».

T- نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی ، شمارهٔ ۹۹۲.

۱۲- **بستان‌القلوب یا روضة القلوب:** A - نسخهٔ ایا صوفیه ، شمارهٔ ۱۴۵۸ .

F- نسخهٔ فاتح ، شمارهٔ ۵۴۲۶ .

P- نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی پاریس ، ضمیمهٔ فارسی ، شمارهٔ ۱۳۹ .
(Bibl . Nationale suppl . persan 139).

S- متن چاپ شدهٔ در «چهارده رساله» از آقای سبزواری

۱۳- **یزدان شناخت :** H - نسخهٔ متعلّق بـه خود حاج سیّد نصرالله تقوی موجود در کتابخانهٔ مجلس ، شماره ۴۸۶۸.

M- نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس ، شمارهٔ ۱۹۸۷ ، تاریخ کتابت ۱۱۹۴ ، که خلاصه‌ای از رسالهٔ «یزدان شناخت» است .

S- نسخهٔ چاپ شده توسّط حاج سیّد نصرالله تقوی‌که نسخ اصل آن معرفی نشده واکنون در دست نیست .

T- نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس ، شمارهٔ ۱۹۸۸.

## خاتمه

در پایان امری که سالیان دراز تحقّق یافتن آن به‌طول انجامیده‌و

مستلزم همکاری ومعاضدت گروهی از دانشمندان ودوستان بوده است ، وظیفهٔ خود می‌داند مراتب سپاس وامتنان خودرا با لسانی قاصر اظهار دارد . از استاد هنری کربن که نتایج سی سال تحقیق خودرا دربارهٔ سهروردی ونیز عکس چند نسخهٔ خطّی شیخ اشراق ونسخهٔ نیمه تصحیح یافتهٔ «بستان القلوب»را که در جوانی آغاز به تنقیح آن کرده بودند در اختیار اینجانب گذاشته ودر تصحیح اخبارکتاب یاری کردند امتنان فراوان دارد، ونیز ازاستاد مجتبی مینوی که هنگام اقامت خود درترکیه نه تنها راهنمائی‌های بسیار سودمندی کردند بلکه عکس مجموعهٔ فاتح ٥٤٢٦، که شامل چند رساله از سهروردی است برای اینجانب تهیه و ارسال داشتند . از استاد جلال همائی که اجازهٔ عکس برداری نسخهٔ کتاب «پرتو نامه» را دارند واز استادمحمد باقرسبزواری که نسخه‌ای‌از «صفیر سیمرغ» متعلّق به خودرا جهت مشورت در اختیار اینجانب گذاشتند سپاسگزار است وبالاخره از استاد محترم آقای دکترغلامحسین صدیقی که نسخهٔ کمیاب کتاب اشپیس «سه رساله در تصوّف»را از کتابخانهٔ شخصی خود به اینجانب امانت دادند تشکر می‌کند .

چندتن از دانشجویان ودوستان اینجانب در استنساخ نسخ وآماده کردن آن برای چاپ کمك‌های بی‌شائبه کردند من‌جمله آقایان احمد کریمی وفیروز حریرچی . لکن بیشتر از هرکس اینجانب خودرا مدیون زحمات خستگی ناپزیر محقّق جوان آقای مظفر بختیار می داند که طی چندین سال در جمع آوری ومقابله وتصحیح نسخ این رسائل وبسیاری امور دیگر مربوط به تهیهٔ این مجموعه از هیچگونه زحمت وکوشش دریغ نورزیده وساعات متمادی از وقت گرانبهای خودرا مصروف همکاری

با اینجانب کردند .

علیرغم کوشش فراوان در فراهم ساختن متنی منقّح از مجموعهٔ آثار فارسی سهروردی وحلّ تمام مشکلات لغوی و عبارتی آن که برخی روزها به طول می‌انجامید ، متأسفانه اغلاط چاپی در متن دیده می‌شود که مایهٔ شرمندگی مصحّح است . جهت برطرف ساختن این نقص غلط‌نامه‌ای پس از مقدّمه چاپ شده است تا خواننده قبل از غور در متن بتواند تصحیحات لازم‌را انجام داده وسایه‌ای‌را که نقص چاپخانه بر چهرهٔ زیبای متن سهروردی افکنده است مرتفع سازد. امیداست با رفع این اغلاط این مجموعه بتواند مقام خودرا به‌عنوان یکی از ارزنده‌ترین متون زبان فارسی در فلسفه و عرفان احراز کرده کمکی در احیای تفکر وزبان اندیشه بین فارسی زبانان انجام دهد . امید دارد که این کوشش در دیدهٔ صاحب نظران قبول افتد.

**سید حسین نصر**

تهران ، آبانماه ۱۳۴۸

شعبان ۱۳۸۹

# ذیل

حکایات عرفانی شیخ اشراق که در مجلد حاضر بچاپ رسیده است تماماً بوسیلهٔ خود شیخ بفارسی نوشته شده است. دو رسالهٔ دیگر از شیخ است که استثنائاً بزبان عربی نگارش یافته است. رسالهٔ نخست «قصة الغربة الغربية» میباشد که متن عربی آن همراه با ترجمهٔ تفسیری قدیمی فارسی بوسیلهٔ استاد کربن در «مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، مجلّد دوم سلسلهٔ انتشارات حاضر «گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی» که بوسیلهٔ خود ایشان اداره میشود بچاپ رسیده است.

دومین رساله از حکایات عرفانی شیخ اشراق که بزبان عربی نگاشته شده «رسالة الابراج» است.

محتویات این رساله همانند رسایل حکایات عرفان فارسی شیخ است که در جلد حاضر چاپ آنها از نظر شما میگذرد. عقیدهٔ ما براین است که روابط مشترکی مابین این رساله و دیگر رسایل شیخ موجود است ومارا بر آن میدارد تا آنرا از دیگر رسایل شیخ جدا نسازیم و لذا جزء مجموعهٔ حاضر بشمار آوردیم (نگاه کنید نیز به بخش فرانسوی کتاب حاضر ص ۱۳۲– ۱٤۱) بهمین‌جهت استاد کربن چاپ انتقادی متن این رساله‌را بعهده گرفتند و توضیح آنرا در قسمت «ذیل» کتاب حاضر ملاحظه میفرمائید.

علاوه براین استاد کربن درنظر دارند بزودی ترجمهٔ فرانسوی مجموعهٔ حکایات عرفانی شیخ اشراق‌را درهمین مجموعه بچاپ برسانند.

# حواشی

۱- دربارهٔ آثار فارسی سهروردی رجوع شود به ، S . H . Nasr
'The Persian Works of Shaykh al-ishrâq Shihâb al - Dîn Suhrawardî', Islamic Quarterly , vol . XII, 1968, no . 1-2, pp . 3-8 .

ونیز در Acta Iranica, I., Jan. - Mars 1968, pp. 12-16

۲- این رسائل که در مجموعهٔ انتشارات مرکز ایران شناسی مؤسسهٔ ایران وفرانسه تهران انتشار می‌یابد سوّمین مجلّد از مجموعهٔ تمام آثار سهروردی است که دو جلد اوّل آنرا آقای پرفسور کربن قبلاً انتشار داده‌اند. رجوع شود به Suhrawardî , Opera Metaphysica et Mystica ed. H. Corbin, vol. I, Istanbul, 1945 ; vol. II, Téhéran - Paris , 1952.

۳ - دربارهٔ علل قتل او رجوع شود به «نکاتی چند دربارهٔ شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی» به قلم دکتر سیّد حسین نصر ، نشریّهٔ معارف اسلامی ، شمارهٔ اوّل ، شهریور ۱۳۴۵ ، ص ۱۶ - ۱۸ ؛ «آثار السهروردی المقتول، تصنیفها وخصائصها التصوّفیّه والفلسفیّه» ، از الدکتور محمّد مصطفی حلمی، قاهره ، المجلد ۲ ، مایو ۱۹۵۱ ، ص ۱۴۵.

۴- رجوع شود مثلاً به «مرآة الجنان» یافعی و«وفیات الاعیان» ابن خلّکان و«عیون الانباء» ابن ابی اصیبعة (که دربارهٔ نام اشتباه کرده است) وتواریخ جدیدتر مانند «روضات الجنّات» و«ریحانة الادب». البتّه مهمترین مرجع در بارهٔ حیات سهرودی همانا «نزهة الارواح شهرزوری» است که

منشاء اکثر شرح حال‌های بعدی است .

۵ ـ متن عربی که علامت آن (B) است مبتنی بر «نسخهٔ نزهة الارواح» متلّق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ، شمارهٔ ۸۵۶ ،ص ۱۶۶b تا ۱۷۰b ، ومتن فارسی (F) از نسخهٔ شمارهٔ ۵۳۱۹ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه (ص ۲۶۳ تا ۲۷۱) و شرح حال سهرودی که توسّط اشپیس در «سه رساله در تصوّف» (ص ۹۰-۱۲۱)(چاپ شده است (۹). گرچه «نزهةالارواح» توسط مرحوم ضیاء الدین درّی تحت عنوان «کنزالحکمة»، طهران، ۱۳۱۷ ، قبلا به طبع رسیده است ، اصالت این ترجمهٔ قدیمی عذری کافی از برای چاپ آن است . در یك تاریخ حکما به نام «العقد الفرید» به عربی (نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا شمارهٔ Add 13365) که توسّط استاد مجتبی مینوی عکسی از آن اختیار اینجانب قرار داده شد و شاید متعلّق به قرن نهم باشد شرح حال مفصلّی از سهروردی آمده است که تقریباً عیناً از «نزهة ـ الارواح» نقل شده است وعبارات نیز تقریباً تمام همان عبارات شهرزوری است .

۶ـ دربارهٔ «نزهة الارواح» شهرزوری رجوع شود به «فهرست کتابخانهٔ اهدائی آقای سیّد محمد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران» ، به قلم آقای محمّد تقی دانش پژوه ، جلد سوّم ، بخش دوّم ، طهران، ۱۳۳۲ ص ۷۰۶ـ۷۱۱، که در آن از نسخهٔ عربی بحث شده است ، و ص۶۹۴ـ ۶۹۵ همان جلد که از ترجمه‌های فارسی «نزهة الارواح» سخن به میان آمده است.

۷ـ رجوع شود به دو مقدّمهٔ کربن بر Opera Metaphysica et Mystica مذکور در فوق .

۸ـ رجوع شود به «سه حکیم مسلمان» به قلم دکتر سیّد حسین

نصر، ترجمهٔ آقای احمد آرام ، طهران ، ۱۳٤۵ ، فصل دوّم .

۹ـ کشف این مکتوبات توسّط آقای دکتر حسین علی محفوظ استاد دانشگاه بغداد به اطلاع اینجانب رسید . از قرار معلوم ایشان اکنون اشتغال به چاپ این اثر مهمّ دارند .

۱۰ ـ ما امیدواریم بزودی در کتابی علیحده که اختصاص به سهروردی دارد مفصلاً از جوانب گوناگون حکمت اشراق بحث کنیم . همچنین رجوع شود به «سه حکیم مسلمان» فصل دوّم .

۱۱ـ برخی از دانشمندان که عالم به علوم صوری بودند ویا از حکمت اشراق بهره‌ای نداشتند به مخالفت با سهروردی برخاستند چنانکه عبد اللطیف بن یوسف بغدادی عالم نیمهٔ قرن هفتم هجری که به ابن سینا وحتّی فخرالدین رازی سخت تاخته است در رساله‌ای که در مجموعه‌ای از آثار او در بورسه در کتابخانهٔ حسین چلبی (شمارهٔ ۸۲۳) موجود است می‌نویسد :

«یصف رجلاً قد ظهر بدیار بکر یعرف بشهاب الدین السهروردی فسألت عنه فوجدت الناس یطنبون فی مدحه و تعظیمه و یفضلونه علی الناس کلّهم فطلبت شیئاً من تصانیفه فوقفت علی کتاب له یعرف باللمحة فوجدته ینقل من کلام ابن سینا من التنبیهات والاشارات نقل قاصر مقصّر و یوصل بین الفصول بکلام مثبج کلام الکن أخرس مهوّم» . این مطلب توسّط استاد محترم آقای مجتبی مینوی کشف شده ودر نامه‌ای که در ۲٤ آبانماه ۱۳۳۹ از انقره به اینجانب ارسال داشتند وبه این وسیله مطالب بسیار سودمندی دربارهٔ نسخ آثار سهروردی در ترکیه در اختیار راقم این سطور قرار دادند درج شده است .

۱۲ ـ همکار فاضل اینجانب آقای مظفّر بختیار که در مقابلهٔ متون این رسائل نهایت کمك وهمکاری‌را داشته‌اند در شرف تهیّهٔ تحقیقی در این باب هستند .

۱۳ـ در رسائلی که از آن نسخ معتبر قدیمی در دست بـود رسم الخطّ قدیمی درآنجا که می‌توانست سرمشقی ازبرای رسم‌الخطّ فارسی کنونی باشد ومانع خواندن متن بسهولت نشود حفظ شده است .

۱٤ ـ همین امر بود که دانشمند فقید لوئی ماسینون‌را هنگام مطالعهٔ آثار واحوال حلّاج متوجّه سهروردی ساخت ودر بسیاری از آثار خود از سهروردی نام برد ودر یکی از کتب خویش به طبقه بندی آثار شیخ اشراق پرداخت. رجوع شود به :

L. Massignon, Receuil de textes inédits concernant l' histoire de la mystique en pays d' Islam, Paris , 1929 , p. 113 .

پس از مطالعهٔ بیشتر در آثار سهروردی راقم این سطور به این نتیجه رسیده است که نمی توان از این تقسیم بندی دفاع کرد ورسائل عرفانی‌را آثار دورهٔ جوانی، رسائل مشائی‌را متعلّق به نیمهٔ عمر وآثار اشراقی‌را ثمر پایان عمر او دانست، چنانکه مثلاً در «الواح عمادی» که هم رساله‌ای متعلّق به دورهٔ «مشّائی» و هم دارای حکایتی کاملاً عرفانی همانند کوتاه رسائل عرفانی است شیخ به «حکمة الاشراق» خود اشاره می‌کند و همین امر ثابت می‌کند که « الواح عمادی» بعداز «حکمة الاشراق» یا اقلاً مقارن با آن نوشته شده است .

رجوع شود به «مفسّر عالم غربت وشهید طریق معرفت شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی» به قلم سیّد حسین نصر ، نشریّهٔ معارف اسلامی ،

شمارۀ ۱۰ ، آذرماه ص ۱۳۴۸ ص ۸-۱۹.

۱۵- در مقدّمۀ فرانسوی بر این کتاب استاد کربن هر یك از این رسائل را به‌فرانسوی تجزیه وتحلیل کرده وضمناً ترجمه‌ای نیز از رسائل عرفانی این مجموعه به فرانسوی تهیه کرده‌اند که قرار است به‌زودی به اتّفاق ترجمۀ «حکمة الاشراق» انتشار یابد . ایشان قبلاً نیز چند عدد از این رسائل عرفانی را به فرانسوی ترجمه وتفسیر کرده‌اند و در مجله‌هائی از قبیل Journal Asiatique و Hermès انتشار داده‌اند .

۱۶- رجوع شود به «هیاکل النور للسهروردی الاشراقی »، به تصحیح الدکتور محمّد علی ابوریّان ، قاهره ، ۱۳۷۶ ، و«شواکل الحور فی‌شرح هیاکل النور ، هو شرح لهیاکل النورلشیخ الاشراق شهاب الدین ابوالفتوح ... السهروردی المقتول صنّفه ملاجلال‌الدین ... الدوانی» ،به‌تصحیح محمّد عبدالحق ، مدراس ، ۱۹۵۳.

۱۷ - از متن فارسی «هیاکل النور» متأسّفانه فقط یك نسخه تاکنون کشف شده است که مبتنی برآن ، متن چاپ شده در این مجموعه تهیّه شده است .

۱۸ - رجوع شود به «فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا»، به‌قلم آقای دکتر یحیی مهدوی ، طهران ، ۱۳۳۳ ، ص ۱۷۷ - ۱۷۸ ؛ H . Corbin , Avicenne et le récit Visionnaire , t . I ,، وفصل چهارم Téhéran - Paris , 1954؛ نیز در بارۀ اهمیّت این رساله وتجزیه وتحلیل محتویات آن رجوع شود به «نظر متفکّران اسلامی در بارۀ طبیعت»، به قلم سیّد حسین نصر طهران ، ۱۳۴۲ ، فصل چهاردهم .

۱۹ - رجوع شود به «چهارده رسالۀ» آقای سبزواری ، ص ك .

۲۰ ـ نسخهٔ «فی حقیقةالعشق» کتابخانهٔ ملّی بسیار مغشوش است و فصول آن پس وپیش شده است به نحوی که فقط با اشکال بسیار امکان تنظیم آن حاصل شد. آقای محمّد تقی دانش پژوه نیز در تنظیم رسائل مجموعهٔ کتابخانهٔ ملّی، شمارهٔ ۹۹۲، که شامل آثار سهروردی و برخی دیگر از حکما وعرفا است و خود رسالهٔ «فی حقیقه العشق» کوشیده و مقالهای نیز در این باره انتشار داده اند. رجوع شود به «مجموعهٔ رسائل فلسفی»، فرهنگ ایران زمین، دفتر های ۱ـ۴، جلد۱۴، ۱۳۴۵ـ ۴۶، ص ۲۹۷ ـ ۳۰۶.

۲۱ ـ در سفری که اینجانب در سال ۱۳۴۰ به هندوستان انجام داد این نسخهرا مطالعه کرد. متأسفانه امکان عکس برداری از آن وجود نداشت لکن نسخه معتبر ونسبت به سهروردی واضح بود.

۲۲ ـ رجوع شود به ص ۳۶۹ متن کتاب.

۲۳ ـ مثلاً استاد مینوی در نامهٔ مذکور در فوق خود از انقره در اشاره به «بستان القلوب» می فرمایند: «در نسخ ترکیه آنجا که نامی از نویسنده برده باشند وبنده دیده باشم بعین القضاة همدانی منسوب شده است». آقای دانش پژوه در معرّفی نسخهٔ ۱۳۰۸ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران که نسخهای از همین رساله است آنرا از خواجه نصیرالدین طوسی دانسته اند. رجوع شود به «فهرست کتابخانهٔ اهدائی آقای سید محمّد مشکوة»، جلد سوّم، بخش یکم، طهران، ۱۳۳۲، ص ۲۶۹.

۲۴ ـ رجوع شود به «احوال وآثار عین القضاة»، تألیف دکتر رحیم فرمنش، طهران، ۱۳۲۸، ص ۱۰۳ ـ ۱۰۶، ورسالهٔ «لوائح تصنیف عارف

نامی عین القضاة » ، به تصحیح و تحشیهٔ دکتر رحیم فرمنش ، طهران ، ۱۳۳۷ ، ص و .

۲۵ــ رجوع شود به رسالهٔ «یزدان شناخت» ، با مقدّمه و تصحیح دکتر بهمن کریمی ، طهران ، ۱۳۲۷ ، ص کا ــ که .

۲۶ ــ در مکتوبهٔ خود از انقره که قبلاً به آن اشاره رفت استاد مجتبی مینوی در بارهٔ این اعتراض می فرمایند : « اعتباری بر اعتراضی نیست که بعضی کرده‌اند که چون عین القضاة در ۵۲۵ کشته شد ودراین رساله چند شعری از سنائی آمده است که در ۵۳۵ (یا ۵٤۵) درگذشته است، پس نمی تواند از او باشد. شعر سنائی در عصر خود او بهمه جا رفته بود ودر کشف الاسرار (تفسیر قرآن میبدی) که در ۵۲۰ به تألیف آن شروع شده است شعر سنائی فراوان است. »

۲۷ ــ «تمهیدات تألیف ابو المعالی عبدالله بن محمّد . . . المیانجی الهمدانی ملقّب به عین القضاة» ، با مقدّمه وتصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران ، طهران ، ۱۳٤۱ ، ص ۳٦ ــ ۳۹ .

۲۸ ــ رسالهٔ «یزدان شناخت» ، به تصحیح حاج سیّد نصرالله تقوی ، طهران ، ۱۳۱٦ ، مقدّمه .

تصویر ۱: عکس هوائی از دهکدهٔ سهرورد زادگاه شیخ اشراق

تصویر ۱: عکس هوائی از دهکدهٔ سهرورد زادگاه شیخ اشراق

# مجموعهٔ آثار فارسی

# شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی

## بخش اوّل : رسائل فلسفی

## (۱)

## پرتو نامه

بسم الله الرحمن الرحیم

## الله الموفّق لاتمامه

(۱) بدانکه این مختصریست که ساخته شد بحکمِ اشارت بعضی از مُحبّانِ فضیلت ونامش « پرتو نامه » کرده آمد . وبعضی مواضع که اصطلاحاتِ علماء مَشّائین درآنجا صُعوبتی داشت تا مُفضی بود بتطویل، اصطلاحی نزدیکتر کردیم . وغرض ایراد نکته‌ای چند است از علم الٓهی ، وپیش نکته‌ای چندرا از آن تقدیم کرده آمد . تسهیل طریق‌را از علمای دیگر واز واهبِ حیوة توفیقِ اتمام درخواسته می‌آید . ومجموعِ این ده فصلست :

## فصل اوّل

### در شرح بعضی اصطلاحات وتعریف جسم وبعضی احوال او

(۲) بدانکه هر چه تو آنرا بشناسی ، شناخت ودانش تو اورا

---

1 بسم الله الرحمن الرحیم : هو الوهاب بسم الله الرحمن الرحیم H || 2 الله الموفق لاتمامه : وایاه استعین T || لاتمامه : لاتمانه F ، ـ لاتمامه SH || 3 بدانکه : ـ SH || بحکم اشارت بعضی : بحکم آنکه اشارت کردند بعضی SH || 5 که : ـ F || اصطلاحات : اصطلاح SH || مشائین : مشائبن کردیم H || 7 پیش نکته‌ای چندرا : پیش از آن نکته‌ای چندرا SH || چندرا : چند چند F || از آن : ـ SH || 8 اتمام : تمام H || درخواسته می‌آید : در می خواهم SH || 12 آنرا : اورا SH || تو اورا : تو هر اورا S

آن باشد که صورتی از آنِ او در تو حاصل شود، زیرا که تو چیزی بدانی که ندانسته‌ای، مثلاً اگر از او در تو هیچ حاصل نشود، پس حالِ تو پیش از دانش وپس از دانش یکیست واین محالست. واگر در تو چیزی حاصل شود اگر مطابق آن چیز که تو اورا دانستی نباشد، پس چنانکه اوست ندانستی. وچون اورا چنانکه اوست بدانستی باید که آنچه پیشِ تو است مطابق آن چیز باشد که در نفس خویش وصورت او بود.

(۳) بدانکه هر لفظی که شاید که بیك معنی بر بسیاران افتد، آنرا «لفظِ کلّی» خوانیم، ومعنی آن «معنیِ کلّی». وهر لفظ که بیك معنی بر یك چیز بیش نتوان گفت آنرا «جزوی» خوانیم. مثال اوّل هم چون مردم که بسیاران در مردمی انبازند، ومردم بیك معنی بر زَید وعَمْرو وخالِد افتد. مثال دوّم هم چون زَیْد وبَکر واین مرد وهر چه بدو اشارت افتد.

(٤) هر حقیقتی‌را که بچیزی وصف کنند، یا ضروری بود آن وصف اورا هم چون حیوانی مر انسانرا، ویا ممکن بود همچون نویسندگی مر انسانرا، ویا محال باشد هم چون جمادی انسانرا.

---

1 آن او : آن امر SH || که تو : که اگر تو SH || 2 ندانسته‌ای : ندانستی SH || مثلا اگر از او : ومثال او SH || 4 در تو چیزی : چیزی در تو SH || اگر مطابق : ومطابق SH || 5 چون : چونکه SH || 6 باشد که : باشد F || 8 بدانکه : وبدانکه H || لفظی که : لفظ SH || 9 خوانیم : خوانند SH || 10 خوانیم : خوانند SH || 11 انبازند : هنبازند SH || مردم : مردمی SH || 12 برزید : برزید وبکر SH || 13 وهرچه : هرچه F || 14 هر : وهر SH || 15–16 ویا ممکن بود همچون نویسندگی مر انسانرا، و : — F || 16 محال : ممتنع SH || هم چون : چون SH

وآنچه ضروری بود مر ذات چیزرا بعینه ازو زایل نتوان کرد ، چنانکه اگر کسی خواهد که مثلّثیرا بی سه زاویه کند نتواند . وهر چه شاید که باشد شاید که نباشد زیرا که ممکن است نه ضروری ونه ممتنع . ووصف چیزی باشد که عامّتر ازو باشد هم چون سیاهی قیررا ، که هر قیری سیاه باشد ، اما نه هر سیاهی قیر بُوَد ، وهم چنین جانوری مردمرا . وباشد که برابرِ چیز باشد هم چون سه زاویه مثلّثرا ، که هر مثلّثی سه زاویه دارد وهر چه سه زاویه دارد مثلّث باشد . وباشد که خاصّ‌تر باشد هم چون کتابت مردمرا ، وهمهٔ مردمرا بوصفی که خاصّ‌تر از مردمی باشد نعت نتوان کردن .

(٥) هر حقیقتی که اورا وصفی ضروری باشد از بهرِ عینِ آن حقیقت ، هر کجا که آن حقیقت بُوَد آن وصف با او باشد ، همچون زاویَها مثلّثرا وسوزندگیْ آتش‌را ، که چون یك آتش‌را سوزَنده بینی وبدانی که سوزَندگیِ او از بهرِ آتشی است ، بدانی که هر آتشی که هست سوزنده باشد . وهر حُکمی که حقیقت‌را از بهر خصوص خویش ثابتست ، لازم نیست که مشارك اورا در وَصفِ عامّ آن حکم باشد ، که آب مشارك آتشست در جسمی ولکن سوزندگیْ آتش‌را نه

1 چیز : — F || زایل : زاید F || نتوان : نتواند F || 3 باشد : باشد و SH || ممکن است : ممکن آنست که F || ضروری : ضروریست F || 5 بود : باشد SH || چنین: چنان F || 6 چیز : چیزی S || 6-7 زاویه مثلثرا : زاویهٔ مثلث SH || 7 دارد : بود SHF || 8 وباشد که خاص‌تر باشد : — TF || هم چون کتابت مردمرا : — TF || وهمهٔ مردمرا : — SH || 9 بوصفی : — F || نعت نتوان کردن : نتوان نعت کردن SH || 11 که آن : آن SH || حقیقت : — S || باشد : بود SH || 12 زاویها مثلثرا : زاویهای مثلث SH || آتش‌را : آتش SH || 13 وبدانی : بدانی SH || بدانی که : وبدانکه SH

از بهرِ جسمیست تا لازم آمدی که آب نیز سوزنده باشد ، بلکه از بهرِ خصوصِ آتشیست .

(۶) وبدانکه استقرا حُکمیست بر کلّی بدانچه در جُزویّاتِ بسیارش یافته باشند ، چنانکه کسی گوید همهٔ جاْنوَران در وقت خاییدن چانهٔ زیرین جُنبانند ، زیرا که هر چه ما دیدیم از گاوو اسب ومردم وجاْنوَرانِ دیگر چُنین دیدیم . واین نمط درست نیست ، زیرا که حکم آنچه ندیده باشند بخلاف آن بود که دیده باشند ، هم چون نَهنگ درین مثال که استقرارا باطل میکند ، از بهر آنکه در وقت خاییدن چانهٔ بالایین جنباند، ونا دیدن ونا دانستن کسی مر چیزرا دلالت نکند بر نابودن آن چیز . ومحقّقان چون حُکمِ کلّی کنند باصلِ حقیقت بِنگرَند در عقل ، واز آنجا ضَرورت وامکان وامتناعِ اوصاف بدانند ، هم چنانکه گوئی هر آدمی جاْنوَر باشد ، واین نه باستقرا معلوم شده است ، بلکه ماهیّت مردمرا در عقلْ جاْنوَری ضَرورتیست ، خواه یکی باد خواه بسیار .

(۷) وبدانکه هر چیزی که وجود او در چیزی باشد ، چنانکه همگیِ این با آن مُجامِع ومُلاقی بود ، هم چون سیاهی وسپیدی در جامه ، اورا درین مختصر « صِفت » نام کنیم ، وآنچه دروست « مَحلّ

---

3 حکمیست : حکمست TSH || 4 باشند : باشد SH || گوید : گوید که H || 5 خاییدن : خاییدن باید SH || زیرین : زیر SH || 6 چنین : چنان SH || 7 زیرا که: + شاید SH || آن بود : این باشد SH || 8–9 در وقت : او در SH || 10 چیز : چیزی SH || 10 حکم کلی :حکمی T || 12 گوئی : گوهر S || 13–14 بلکه ... ضرورتیست:– T || 14 ضرورتیست : ضروریست SH || یکی باد : یکی خواه دو SH || 16 بود : – SHF || 17 نام کنیم : گیریم SH

صفت » . وآنچه گفتیم که همگی آن مُلاقیِ آن بُوَد که دَروست ، احتراز کردیم از بودن آب در کوزه ومیخ در دیوار ، که آب‌را صفت کوزه نخوانند اگر چه دروست ، از بهر آنکه همگی آب مُلاقیِ همهٔ کوزه نیست . وهر چه اورا محلّ نیست از مُمکنات اورا « جَوْهَرْ » خوانیم ، وبر آن اختصار واقتصار کنیم که گوئیم جوهر آنست که محلّ ندارد وعَرَض آنست که محلّ دارد ، که این اصطلاحی نزدیکست . اما اصطلاح علمای مَشّائین در جوهر وعرض وفرقِ میانِ عرض وصفت وصورت دراز می‌شود ودرین مختصر بدان حاجت نیست ، وپیش از مَشّائین اصطلاح همین بوده است که یاد کردیم ، ومقصودِ ما معنی است . هر جوهر که البتّه خالی نشود از طولی وعَرْضی وعُمقی ما آنرا « جسم » خوانیم . وتعریف جسم درین مختصر بدان کنیم که جوهریست مقصودِ باشارات .

(۸) وبدانکه معنی کلّی در بیرون عقل هرگز واقع نشود ، که اگر در اعیان حاصل شود اورا اوئی باشد که دیگران‌را در آن شرکت نباشد . وما گفتیم که کلّی آنست از معانی که دَرو بسیاران‌را شرکت تواند بودن . وهر کلّی که اورا جُزویّاتِ بسیار باشند آن جزویّاترا چون شرکت است در کلّی باید که فرق باشد میانِ ایشان ، واگر نه

1 همگی آن : همگی او SH || که : یکی F || 4 همه : همگی SH || 7 نزدیکست : نزدیکتر است SH || 8 وصفت : ـ F || 9 همین : همچنین SH || ومقصود : مقصود F || 12 مقصود : مخصوص SH || 13 وبدانکه : بدانکه S || بیرون : برون SH || 14 اوئی : ادبی S || 15 نباشد : متصور نشود TSH || از : ـ F || 15-16 که درو بسیاران‌را شرکت تواند بودن : که بسیاران‌را درآن شرکت باشد SH || 16 باشند : باشد SH || 17 شرکت : + است T || در : ـ F

همه یکی باشند واین مُحالست. وفرق بچیزی باید ورای آنکه شرکت دروست واجسام همه چون در جسمی مشارکند وزَفرْق چاره نیست، پس فرق بصفات باشد. وصفاترا فرق یا بحقیقت باشد هم چون سیاهی وسپیدی، ویا بمحلّ باشد هم چون دو سیاهی، که فرق میان ایشان بدان باشد که هر یکیرا محلّی دیگر باشد. واگر هر دورا محلّ یکی باشد، دو سوادرا فرق میان ایشان بزمان باشد، یکی در زمانی باشد ودیگری در زمان دیگر، واگر هر دو در یك محلّ ودر یك زمان جمع شوند، پس هر دو یکی باشند واین مُحالست. واز اینجا معلوم شد که دو مِثل در یك محلّ در یکزمان جمع نشوند.

(۹) وبدانکه صفت از محلّی بمحلّی نقل نکند، که اگر حرکت پذیرد بنفس خویش مستقبل شود بجهات، وهر چه شش جهت دارد سه بُعدش لازم آید: طول وعرض وعمق، پس صفت جسم باشد واین مُحالست. وچون تواند بود که جسمی در جسمی بکلّی شایع ومُلاقی شود که این تداخل باشد واستحالتش ظاهر است؟ وبدانکه صفات بسیار تواند بودن که آنرا یك محلّ بُود، هم چون زردی وشیرینیِ عَسل، الا در صفاتی که اضداد باشند یا نزدیك بضدّ.

(۱۰) وبدانکه بعضی از مردم حکم کردند که هر جسمی پاره

1 باشند: باشد SH || باید: باشد SH || ورای: — F || 2 همه چون: چون همه SH || ز: از SH || 3 بحقیقت: حقیقت F || 5 محلی: فعلی F || هردورا: — SH: || 6 یکی باشد: یکی بود S، — H || 7 محل و: محل F || 9 یکزمان: — SH || نشوند: + وبدانکه صفت از محل در یکزمان جمع نشود F || 10 وبدانکه: بدانکه SH || که اگر: واگر F || 11 مستقبل: مستقل TSH || 14 صفات بسیار: صفت بسیاررا SH || 15 بودن: بود SH || آنرا: — SH || زردی: + زر F || 16 اضداد: ضد SH

پذیرد تا بجایی رسد که در وَهْم قسمت نپذیرد، وآنرا «جَوهَر فَرْد» نام کردند. ونزدیك حُکما مُحالست که جسم‌را جزوی باشد که قسمت نپذیرد در عقل ووَهْم، اگر چه تواند بود که در بیرون از غایتِ کوچکی ما آنرا پاره نتوانیم کرد، ولکن در عقل قسمت پذیرد. وبرهانِ آنکه این جوهرِ فرد مُحالست آنست که یك جوهررا در میان دو جوهر تقدیر کنیم. اگر میانگین حجاب کند یك طَرَف‌را از طَرَفِ دیگر، پس هر یکی از کنارین چیزی مالَد از میانگین جز آنکه دیگری مالَد، ولازم آید که مُنقسم شود. واگر حجاب نکند یك کنارین‌را از دیگر، پس آن هر دو کنارین یکدیگررا مالند، ووجود وعدم میانگین یکی باشد وتداخل لازم آید. وباید که حجم صد هزار جوهر بر یکی بیفزاید ودر عالم هیچ مقداری نباشد واین مُحالست. ونیز یکی‌را بر بالای دو نهیم چنانکه بر ملتقای هر دو باشد، اگر همگی هر دورا مالد، پس یکی چندِ دو باشد، پس فرد نباشد. واگر یکی مالَد وآن دیگری نمالد مُحالست که بر ملتقای هر دو تقدیر کردیم، واگر از هر یکی چیزی مالد مُنقسم شود هر سه. پس معلوم شد که جسم مرکّب نیست از جزو لا یَتجزّی.

---

1 رسد : برسد SH || نپذیرد : پذیرد F || 2 حکما : حکمای فلسفه این SH || جسم‌را : جسم از F || 3 نپذیرد : بپذیرد SH || بیرون : + از عقل SH || 4 ما : یا F || 5 وبرهان : برهان S || 6 دو جوهر : دو SH || کنیم : کنی SH || 7 از طرف : از SH || کنارین : کنار SH || 8 دیگری مالد : دیگر می مالد F || 9 یك کنارین‌را : یك کناری‌را TF || آن : از (؟) F || از دیگر، پس آن هردو: — SH || 10 میانگین : میانین SH || 12 بر : — F || دو : — SHF || 13 هر : — SH || 14 فرد : فرق SH || یکی مالد وآن دیگری : از یکی‌مالد واز دیگری F || و آن : آن SH || 15 ملتقای : متلقي F || تقدیر : تقدیم F || اگر از : اگر F || 16 شود: شوند T

ودر وهم قسمت جسم بی نهایتست . وآنچه خصم تشنیع زند که اگر ریگچه قسمتِ بی نهایت پذیرد وکوه نیز ، پس کوه وریگچه برابر باشند ، سخنی متوجّه نیست ؛ زیرا که ما نمی گوئیم که این قسمتِ بی نهایت در اعیانست ، بلکه وهمیست که تقدیر کنیم قسمتی بعد از قسمتی . وتواند بود که دو چیز بی نهایت باشند در عقل ویکی از یکی بیشتر باشد ، هم چون اعدادِ عَشرات ممکن واعداد ِمئات ممکن که عدد عشرات ممکن بیش از اعداد مئات ممکن است از آنکه در هر صدی دَه دَه موجود است وبا این همه هر دورا عدد در وَهْم بی نهایت است .

## فصل دوّم

### در نهایت محدّد ومکان وزمان واشارتی بکون وفساد

(۱۱) بدانکه هر عددی از چیزها که آحادِ آن مجتمع شوند ودرو ترتیبی باشد ، خواه وَضْعی هم چو اجسام‌را ، وخواه طبیعی هم چو عِللْ ومعلولات‌را وصفات وموصوفات‌را ، که یکی بعد از یکی باشد وپیش از دیگری ، در عقل باید که مُتناهی باشد . وبی نهایت متصوّر نشود ، که اگر امتدادی بی نهایت یا سلسله‌ای مرتّب از اعداد بی‌نهایت

---

1 جسم : ـ F || آنچه: اگر F || 2 ریگچه : چه‌ریگ F || نیز : + قسمت بی‌نهایت پذیرد SH || 4–5 بعد از قسمتی : ـ F || 5 دوچیز : در F || 6 چون : چو SH || ممکن : + است SHF || 7 که عدد عشرات ممکن بیش از اعداد مئات ممکن است: ـ F || 8 صدی : ضدی F || در وهم : درهم F || 11 محدد : مجرد F || 12 شوند : شود SH || 13 درو : در وی S ودر وی H || اجسام‌را : اجسام SH || طبیعی : طبع F || 14 علل و : علل SH || معلولات‌را : معلولات F || موصوفات‌را : موصوفات F || 16 سلسله ای مرتب : سلسله مراتب SH

موجود بهم توانستی بود، ما از آن امتداد بی نهایت یا از آن سلسله قدری متناهی در وهم قطع توانستمانی کردن، هم چون دَه گزْ از امتداد ویا ده عدد از هر سلسله‌ای که باشد. وهر دو طرف آن قدر که قطع کردیم بهم بپیوندیم، چنانکه در میان هیچ خَللی نباشد، وآن سلسله‌را یا امتدادرا یکبار با آن قدرِ مقطوع بگیریم که چیزیست بسرِ خویش، وهر دورا باز نهیم، اگر هر دو امتداد یا هر دو سلسله برابر باشند، چنانکه هم چندانکه از یکی رفته باشد از دیگری رفته باشد، لازم آید که زاید مثل ناقص باشد واین محالست. واگر تفاوت افتد بضرورت باید که در طَرَف افتد. ناقص بایستد وزاید رفته باشد، پس ناقص متناهی باشد وزاید بر ناقص بیفزاید بقدر متناهی، وهر چه بیفزاید بر متناهی هم متناهی باشد.

(۱۲) وبدانکه جسم‌را چون نهایت لازم آید، مقداری معیّن وشکلی معیّن لازم آید. واگر این مقدار وشکل‌را جسمی اقتضا کردی، از آن روی که جسم است، همهٔ اجسام در مقدار وشکل یکی بودندی، ونه چُنین است. ونیز بدانستی که اجسام‌را جدائی از یکدیگر بصفاتست، واگر همهٔ صفات مثلاً نبودندی اصلاً کثرت اجسام ووجود آن مُحال بودی. واین صفات که اجسام از یکدیگر بدان جدا

2 قطع: قطعی S || گز از: گز SH || 3 از هر: از F || 6 خویش: + ویکبار بگیریم که آن قدر چیزیست بسر خویش F || 6 هر دورا: + بهم T || یا: که F || 7 از دیگری: این دیگری SH || 9 تفاوت افتد: تفاوت F || طرف افتد: طرف T || 11 هم: – F، بمتناهی T || باشد: بود SH || 13 این: آن SH || 14 روی: رو F || همه: هم F || مقدار وشکل: شکل ومقدار SH || 15 جدائی: جرا F || 17 از یکدیگر بدان: بدان از یکدیگر SH

می‌شوند اگر اقتضای جسمی بودی ، همهٔ اجسام در آن برابر بودندی . وچون اجسام‌را تناهی ثابت شد ، همهٔ اجسام‌را دهندهٔ مقدار وصفات ووجود چیزیست نه جسم ونه صفت جسم .

(۱۳) وبدانکه مردم اشارت میکنند بجهات همچون بالا وزیر ، وحرکات مختلف میشود ببالا وزیر . اگر جهات چیزی نبودندی موجود اشارت بدان نشایستی کردن ، که حرکت واشارت سوی ناچیز مُحالست . واگر همهٔ جهات بیك چشم متشابه بودی ، ازو جهات مختلف حاصل نشدی ، که بعضی ببالائی وزیری اولیتر نبودی از بعضی . وچون اجسام‌را تناهی واجبست از هر سوی ، اشارات‌را غایتی باشد وآن غایت پاره نپذیرد ، که اگر پاره شود ورای غایت چیزی نباشد ، حرکتش در ناچیز افتد وسوی ناچیز ، واین مُحالست . پس آن چیز که محدّد جمله جهاتست وورای او چیزی نیست پاره نپذیرد . ونشاید که غایات جسمها بسیار باشند ، خواه زیر وخواه بالای آن ، که جسمهای بسیاررا اجتماع ممکن بُوَد ، پس افتراق ممکن بُوَد . وچون غایات مفترق شوند ، حرکتشان در ناچیز وسوی ناچیزی افتد واین مُحالست . ونشاید که در یك جسم باشد در یك جهت که دیگر جهات ازو متعیّن

2 دهنده : نهنده S || 4 همچون : همچو SH || 6 اشارت سوی ناچیز محالست : اشارت بر ناچیز محال باشد H ، اشارت برمعدوم محال باشد S || 7 همهٔ جهات بیك‌چشم : برجهات S || بیك چشم : ــ H ، یك جسم T || 8 ببالائی : ببالا SH || 9 اشارات‌را : اشارت F || 11 محدد : مجرد F ، محدود H || 12–13 غایات جسمها : غایات جمله از جسمها F ، غایت SH || 13 باشند : باشد SH || خواه زیرو : خواه دوباد F || 14 پس افتراق ممکن بود : ــ F، ممکن نبود SH || 15 مفترق : متفرق F || ناچیز : تا خیر H || ناچیزی : ناچیز سوی F || 16 که در : که از F || باشد : باشند F

نشود . پس باید که یك جسم باشد که همهٔ جهات ازو حاصل شود ، وآن نتواند ُبود الا محیطِ همهٔ اجسام . وبعضی از آن جسم بالا نباشد وبعضی زیر ، زیرا که آن یك جسم متشابه است که بگفتیم که از مختلفات نشاید . پس بعضی ببالائی وزیری اولیتر نباشد از بعضی ، پس باید که محیط جمله بالا باشد وجهت زیر غایت دوری باشد ازو . وغایت دوری از محیط مرکزرا باشد وُمحیط مرکزرا تعیین کند ، ومرکز محیط را تعیین نتواند کردن که بر یك نقطه دایرهای بی نهایت فرض توان کردن . واصلْ جهاتِ بالا وزیر است وباقی جهات اضافتست وُمتغیّر شود بر یك شخص بحسبِ اختلاف وضعش .

(۱٤) وبدانکه اگر محدّد حرکت کند ، راست نشاید که بجنبد ، که اگر راست جنبد ورای او جهتی بود ، پس او محدّد نباشد . ومیان محدّد تهی نشاید که باشد ، وفی الجمله خَلاء ُمحالست ، که اگر خلأْ متصوّر شود آن خَلأْ که جسمی درو گنجد بیش از آن ُبود که کمتر از آن جسمی درو گنجد . پس درو بیشی وکمی ُبود ونیمه ومیل ومانند آن درو تقدیر توان کرد ، پس مقداری باشد که طول

1 نشود : نشوند F ‖ یك جسم : جسمی SH ‖ 2آن : این SH ‖ محیط همه : محیط بهمه SH ‖ 3آن یك : این یكSH ‖ 3–4بگفتیم که : گفتیم F ‖ 4 ببالائی : بالا SH ‖ وزیری : ویا زیری SH ‖ 5 بعضی : بعض F ‖ محیط : + او F ‖ زیر: زیرغایت SH ‖ 6وغایت : غایت F ‖ غایت دوری : عایت SH ‖ 7 تعیین نتواند کردن : نتواند کرد F ‖ 8 کردن : کرد F ‖ 9 شود: شوند F ‖ 10 محدد : مجرد F ‖ 11 که اگر : اگر F ‖ بود : باشد SH ‖ محدد نباشد : مجرد باشد F ‖ 12 که اگر : اگر SH ‖ 13 جسمی : جسم SH ‖ بود : باشد F ‖ 14 بود : باشد F ‖ نیمه (؟) : کذا TSHF ‖ 15 میل : سبك TSH ‖ درو : و F

وعرض وعمق دارد وبخویشتن ایستاده باشد نه در محلّی ، پس جوهریست که سه امتداد دروست ، پس جسم است . غایت آنست که جسمی لطیفش تقدیر کنند .

(۱۵) وبدانکه مقدار اجسام زایدست بر جسم که اجسام در جسمی یکی‌اند ودر مقدار مختلف ، پس مقدار عَرَضیست در جسم . اگر خَلاْ را مقداری فرض کنند نه در جسم ، پس از محلّ مستغنی باشد از بهر حقیقت خویش ، وباید که همهٔ مقدارها مستغنی باشد از محلّ ونه چنین است . پس خلاْ باطلست وهمهٔ جهان ملاْ ست . ومکان جسم آنست که جسم دروست وغیرِ او با او در آنجا نَگنجد وازو نقل تواند کرد . پس جوهر مکان صفات نیست زیرا که نقل ممتنع است در صفات . وآنچه جسم برو قرار گیرد مکان حقیقی نیست ، زیرا که نتوان گفت که دروست ، پس مکان جسم حدّ درونی جسم محیط باشد که حدّ بیرونی جسم محاطرا مالد وجسم در عین جسم نباشد که این تداخل بود وملاقات بحدود باشد .

(۱٦) وبدانکه هر عَرَضی که درو ثبات متصوّر نشود آن حرکتست . وبدانکه هر چیزی که نَبوَد پس ببوَد نا بُودِ او پیش از بُودِ اوست ، واین پیشی نه عبارت است از مجرّد نابود این حادث که تا بود بعد نیز

---

1 باشد : است SH || محلی : محل SH || 2 سه : ـ SH || جسمی : جسم SH || 4 جسم : جسمی SH || 5 در : ـ SHF || عرضیست : عرضست SH || 7 باشد : باشند F || 8 آنست : است F || 9 آنجا : ـ SH || تواند : توان SH || 11-12 گفت که : گفت F || 12 جسم حد درونی : حد دوری F || حد بیرونی : در بیرونی S || 13 محاطرا : محیطرا F || 16 نبود : ونبود F || 17 این پیشی : این F || عبارت است : عبارت F

باشد . وپیشی هرگز از آن جهت که پیشی است با پسی جمع نشود . واین پیشی عبارت نیست از چیزی که با حادث بهم نتواند بود ، هم چون فاعلی یا جوهری یا عَرَضی ، زیرا که این همه در وقت وجودِ حادث موجود توانند بود . وپیشی حادث با حادث جمع نشود ، پس عرضی ناثابتست وآن حرکت باشد . وپیشی دورتر از پیشی باشد که پیشیها متفاوتست ، پس کمّیتی دارد ، پس این پیشیها ناثابت از زمانست . وزمان مقدار حرکتست ، چون متقدّم ومتأخّر اورا در عقل جمع کنیم ، ونه مقدار هرحرکتی بلکه مقدار حرکتی نامنقطع که ظاهرتر آن همه باشد ، وآن حرکت یَوْمیست آفتابرا از مشرق تا بمغرب . پس اگر زمان حادث باشد بجملگی ، چنانکه اورا نخستی باشد ومحلّش‌را نیز ، اورا پیشی بود وآن پیشی هم زمانی باشد چنانکه بیان کردیم . پس پیش از همهٔ زمان زمانی باشد وحرکتی که زمان ازوست ومحلِّ حرکت‌را . واگر زمانرا ومحلّش‌را انقطاعی باشد ، اورا پسی بُوَد . هم برین قیاس قبلی زمانی لازم آید ازین هر دو تقدیر ، که پیش از همهٔ زمان وپس از همهٔ زمان زمانی باشد واین مُحالست . واگر زمان از حرکت مستقیم بودی بی نهایت نرفتی ، کنارش ظاهر شدی ، واگر باز گردیدی بعد از انقطاع هم چنین ، ولازم آمدی که زمان منقطع

1 هرگز : ـ SH || است : + هرگز SH || پسی : پسSHF || نشود : شود F || 2 نتواند : تواندSH || 3 فاعلی : فاعل SH || عرضی : + ثابت SH || 5 عرضی : عرض SH || وآن حرکت باشد : ـ F || پیشی : پسی F || 6 ناثابت : ـ S || 14 هم برین : بر F || قبلی زمانی : یکی F || 16 بودی : بود F ، بودن SH || نرفتی : برفتی F || 17 گردیدی : گردندی F ، گردی SH || زمان : بزمان SH

شود ، وبگفتیم که این محالست . پس مقدار حرکتی مستدیر باشد که او کناره ندارد . وهر حرکتی که قوّتی اقتضا کند که بجسم تعلّق دارد ، اگر نتواند بود الّا بر یك نَسق ، آنرا « طبیعی » خوانند ، هم چو حرکت سنگ سوی مرکز . واگر توانای آن باشد ، آن قوّترا که بر جهات مختلف جنباند آنرا « ارادتی » خوانند . واگر چیزی بیرونی جنباند آنرا « قَسری » خوانند ، هم چو جنبانیدن سنگ سوی بالا . وهر جسمی‌را حیّزی طبیعی باشد ، که اگر بقسر از آنجا شاید جنبانیدن ، بطبع دیگر باره قصد آنجا کند . وهر یکی‌را از انواع بخصوص خویش مکانی ملایم باشد نه بجهت عموم جسمی . ومحدّد مکان ندارد از آنکه بالای او هیچ جسمی نیست .

(۱۷) وبدانکه جسم بسیط آن باشد که درو اختلاف قوّتها نباشد ، چنانکه اگر پاره کنندش ، همه پاره‌های او متشابه بُوَد . وجسم بسیط هیچ شَکلی‌را اقتضا نکند الّا گِرد ، زیرا که شَکلِ ناگرد در همهٔ اجزاء جسم متشابه نَبُوَد ، ویك حقیقت چیزهای مختلف اقتضا نکند ، ومتشابه در همهٔ اجزا از اشکال گرد است . محیط ومحدّد بسیط است پس گرد باشد . ونشاید که دو عالم باشد زیر دو محدّد ، که یك مُحدّد

1 بگفتیم : گفتیم F || 2 وهر : هر H || وهر حرکتی که قوتی اقتضا کند : وهر که حرکتی قوی اقتضا کند F || 5 بیرونی : بیرون TF || 7 حیزی : چیزی SHF || بقسر : قصد F || شاید : نشاید TSHF || 8 بخصوص : مخصوص TSH || 9 مکانی : ــ F || محدد : مجرد F || 10 نیست : ــ F || 12 کننندش : کنند S || همه : ــ S || پاره‌های او : پاره‌ها SH || 14 ویك : ودریك H || 15 در همه : از همه SH || محیط ومحدد : مجرد F ، محدد T. || 16 دو عالم : در عالم SH || باشد : باشند F || زیر : زیرا F ، زیرا که SH || محدد : مجرد F

بر جهتی باشد از آنْ محدّد دیگر، پس بیرون ایشان جهتی باشد ومحدّدی باید ایشانرا. پس ایشان محدّد نباشند، ونیز دو شکل گرد بی فرجه با هم نتواند آمد، پس در میان دو محدّد خلأ افتد وخلأ محالست.

(۱۸) ونشاید که یك نوع جسم‌را دو مکان باشد، که اگر چنین باشد اقتضای هیچ یك نکنند، که هر دو اورا برابر باشند. پس سوی هیچ نجنبد، وچون بطبع از یك سوی می‌جنبد پس مکانش یکیست. ومرکّب میل بسوی مکان غالب کند. ومرکّب معتدل از چهار عنصر نشاید که باشد، زیرا که در میان هر چهار حدّی مشترك نیست که بنسبت دوری او هر چهار یکسان باشد تا آنجا بایستد، وسوی هیچ یکی از مکان چهارگانه میلش ننماید پس اقتضای هیچ مکان نکند واین نشاید.

(۱۹) وبدانکه متحرّکات بر سه قسم‌اند: متحرّك بر وسط، ومتحرّك از وسط ومتحرّك بسوی وسط. اول هم چون افلاك، که ایشان‌را حرکت دوْری باشد بر گردِ مرکز وراست نشاید که بجنبد. وهر چه راست جنبد اگر بطبع از جهت میان بسوی بالا جنبد گرماش لازم آید، واگر بطبع بسوی میان جنبد سرماش، واجرام عنصری که حرکت راست کنند ازین دو خالی نباشند، وهر جسمی که حرکت راست پذیرد پاره پذیر

1 محدد : مجرد F || جهتی : + باشد SH || 2 محدد : مجرد F || 2–3 ونیز دو شکل گرد ... نتواند آمد : ـ F || 3 نتواند : نتوانند S || محدد : مجرد F || 4 یك : ـ SHF || 7 بسوی : سوی SH || 8 نیست : هست F ||8–9 که بنسبت ... باشد:ـF || 9 بایستد : بیسته F || چهارگانه : چهارگونه SH || 11 متحرکات : محرکات H || 13 بر : از SHF || نشاید که : ـ F || 13–14 وهرچه راست جنبد :ـ F || 14 بسوی : سوی SH || گرماش : گرمایش SH || 15 سرماش : سرد F ، سرد باشد S || 16 نباشند:نباشد F || جسمی : جسم SH

باشد . وهرچه اتّصال وانفصال وشکل وترکِ شکل بسهولت پذیرد، ترباشد؛ وهر چه بصعوبت پذیرد خشك باشد . هر چه حرکت راست پذیرد ، ازین هر دو نیز خالی نباشد. وچون ترکیب کنیم چهار قسم باشد : گرم وخشك، وگرم وتر ، وسرد وخشك ، وسرد وتر . وبدین چهار قسم چهار عنصر تمام شوند : اوّل هم چو آتش از جملهٔ بسایط ، وجای او بالای همهٔ عنصریّات باشد زیر فلك قمر واورا « خفیف مطلق » خوانند . ودوم هم چو هوا که گرم وترست وجای او زیر آتشست واو خفیفست بنسبت . وقسم دیگر سرد وترست هم چو آب . وقسم دیگر سرد وخشکست هم چو زمین . وزمین « ثقیل مطلق » است که قصد غایت زیری دارد ، وآب ثقیل است بنسبت . ودلیل بر آنکه زمین سنگین‌ترست از آب ، آنست که قدری خاك در آب اندازیم بزیر نشیند ، وآب هرآینه باید که بر روی زمین ایستد . ودلیل بر آنکه هوا خفیفتر است از آب، آنست که خیکی پر از هوا چون بآب فرو بری بر بالا اندازد. وگروهی پنداشتند که آب آنرا بدر می‌اندازد بقسر که آب چون بهم آید اورا بفشارد بدر اندازد . واین خطاست که جسم چندانکه بزرگتر باشد قَسر کمتر قبول کند ، بایستی کچون خیك بزرگتر بودی قسر کمتر قبول کردی از آب ، پس حرکتش سست‌تر بودی ، وما بخلاف این می بینیم که چندانکه بزرگتر می باشد حرکتش

8 خشکست : خشك SH || 10 سنگین‌ترست ازآب : ثقیل‌تر از آبست آنست SH || 11 بزیر : زیر F || بر روی : بر SH باندکی بر زیر T || 12 آنست : ـ TF || 13 بری : بردی H || و گروهی ... بدر می اندازد : ـ F || 14 بفشارد : بفشاردن SH || بدر اندازد : بدرآرد SHF || 15 قسر : فشر H || 15-16 کچون خیك : که خیك چون H || 15-17 قسر کمتر قبول کند .. . می‌باشد : ـ S || 16 بودی : باشد H || قسر : فشر H || 17 که : ـ H ||

تیزتر می شود .

(۲۰) وبدانکه اجسام اثیری ، اعنی افلاك ، نه سبك‌اند ونه سنگین ، زیرا که سبکیْ قوّتیست در جسم که اورا از سوی مرکز ببالا جنباند . وثقل قوّتیست در جسم که اورا بسوی وسط جنباند . وفلك نه بوسط جنبد ونه از وسط ، بلکه بر وسط جنبد بحرکتِ مستدیر ومیل مستقیم وحرکتِ مستقیم هرگز قبول نکند ونپذیرد ، پس نه گرم است ونه سرد ونه تر ونه خشك .

(۲۱) وبدانکه این چهار عنصر یکی دیگری شود . آب بگرمای سخت هوا گردد وهوا آب شود بسرما ، که اگر طاسی‌را خشك مثلاً پر از یخ بکنند روی بیرونش‌را بینند که قطرهای آب بر آن بسته باشد ، وآن نه از اندرون رشح کرده باشد ، که آب گرم در طاس رشح نکند تا به یخ چه رسد ، پس آن هواست که بمجاورت طاس سرد شود وآب گردد . وآب زمین شود چنانکه در بعضی مواضع افتد که چون آب فرو چکد سنگ گردد ، و زمین آب شود . واصحاب حِیَل سنگ را بحیل آب کنند . وهوای دَمَنده بنفخات آتش شود . وشعلهٔ آتش در

1 می‌شود : می‌بود F || 2 وبدانکه : بدانکه SH || 3 سوی مرکز ببالا : وسط سوی بالا SH || 4 ثقل : سنگینی SH || قوتیست درجسم : ـ SH || 6 نپذیرد : ندرد SH || 8 این چهار عنصر یکی دیگری : از چهار عنصر هر یکی دیگر SH || 9 آب شود بسرما : بسرما آب گردد SH || که اگر : که مثلاً اگر SH || خشك : ـ F || خشك مثلاً : خشك SH || 10 بکنند : کنند SH || آب بر آن : برآن SH || بسته : نشسته T || 11 رشح : رسخ F || 12 به یخ : ـ F || آن : از F || 13-14 چنانکه... سنگ گردد: ـ F || 14-15 سنگ را بحیل : سنگ محك F || 15 دمنده : را ندیده SH را دیده T || بنفخات : بنفاخات F || و شعله : شعله SH

حال هوا میشود ، که اگر هم چنان آتش بماندی ، بایستی که سقف‌را و هر چه بالای او بودی بسوختی ، ونه چنین است .

(۲۲) وبدانکه چون گوئی که آب هوا شود ، نه آن باشد که آب بکلّی وبجمله اجزا باطل شود وهوا حاصل آید ، که آنکه این آن نشده باشد . ونه آنست که آب با آنکه آبست هوا نیز شود ، که یك چیز در یك حال آب وهوا نباشد . بلکه آنست که آن چیز که صورت آبی داشت ، صورتِ آبی ازو زایل شد وصورت هوائی درو حاصل آمد . وآن چیز که این صورتها برو می‌آید، اورا « هَیولی» خوانند . وهیولی‌را بامتداد مّا جسم خوانند ، وبا صورت آبی آب ، وبا صورت خاکی خاك . وعنصریّات‌را هیولَی مشترکست ، که چون صورتی ازو بشود دیگری درو حاصل گردد . اما اثیریّات کوْن وفساد نپذیرد که هیولای ایشان مشترك نیست .

(۲۳) وبدانکه صورتِ آبی مجرّدِ تری وسردی نیست ، که آب‌را چون گرم کنیم سردیِ او برود ، وچون بفسرد تری ازو گم شود ، هم چنان آب باشد . پس صورت آبی وآتشی وهوائی وزمینی جُزین کیفیّات چهارگانه است حرارت وبرودت ورطوبت ویبوست وآن چیزهای نامحسوست کچون در هَیولی حاصل شود بعضی‌را ازین کیفیّات اقتضا کند . وچون

---

1 چنان: چنین SH || سقف را: سقف خانه‌را SH || 2 هرچه: + که SH || 3 گوئی: گوئیم SH || شود : شد F || نه : ونه SH || 4 آنکه : آنگاه SH ، + باران T || 5 باشد : است SH || 5 شود : باشد SH || 6–7 داشت صورت آبی: –SH || 7 آمد : شد SH || 8 این صورتها برو می آید : آن صورتها بدو فرو می‌آید SH || 9 وبا : با SH || و با : با SH ، + وبا صورت هوائی هوا وباصورت آتشی آتش T || 10 چون :– TF || دیگری : و دیگری F || 13 سردی او : سردی ازو SH || چون : یا F || گم شود : برود SH || 15 است : نیست F || 16 بعضی‌را : بعضی F ||

کیفیّتی از جسمی زایل شود و کیفیّتی دیگر حاصل آید، آنرا «استحالت» خوانند. وچون صورتی برود وصورتی دیگر حاصل شود، آنرا «کوْن وفساد» خوانند، فساد بنسبت با آنچه رفته است و کون بنسبت با آنچه آمده است. و قومی استحالت را منع کردند و گفتند که آب چون گرم شود، نه از آنست که گرمی در آب حاصل شود، بلکه اجزای آتش با آب بیامیزد واین باطلست، که اگر چنان بودی که کوزهٔ سفالین‌را وکوزهٔ آهنین‌را چون پر از آب کردمانی و در میان آتش نهادمانی، بایستی که کوزهٔ سفالین زودتر گرم گشتی، که جزوهای آتش در مسامّ کوزهٔ سفالین زودتر نفوذ تواند کردن از کوزهٔ آهنین، بر نسبت سختی و سستی ایشان. و نه چنین است.

(۲٤) ونیز حرکت سخت ومالیدنِ اجسام یکدیگررا گرمی‌می‌آرد، با آنکه اجزای آتش ازیکی در دیگری حاصل نمی‌شود. واین گروه گفتند که گرما وجزوهای آتش در اندرون جسم کامن باشند، چون بجنبانند بیرون آیند. واین باطلست، که ما آب‌را ومایعاترا ظاهر وباطن همه سرد می‌بینیم، وچون بسیار می‌جنبانیم جنبانیدنی سخت، گرم میشود ظاهر وباطنش؛ وچون ظاهر گرم می‌شود بایستی که اندرونش سرد شدی، ونه چنین است. و چون گرما تنها بدانستی که عرض است، نقل نکند از باطن بظاهر، وشعاع نیز چیزهارا گرم کند بی آنکه

---

1 جسمی: جسم F || آید: شود SH || 4 که آب: آب SH || 5 از: – F || 7 سفالین‌را: سفالین SH || 7–8 ودرمیان آتش نهادمانی: – T || 8–9 که جزوهای ... تواند کردن: – F || 13 باشند: باشد SH || 14 که ما: چون ما SH || 15 وچون: چون F || 16 و چون: – F || 18 گرم: گرمی F ||

اجزاءِ ناری بدو تعلّق دارد . واین گروه پنداشتند که شعاع جسمی لطیف است وگرما با اوست . واین خطاست ، که اگر جسم بودی چون روزن خانه ناگاه بگرفتندی اگر ساکن بماندی واگر حرکت کردی بدیدمانی ، ونه چنین است ، بلکه درحال باطل میشود . واگر جسم بودی ، بایستی که از آفتاب بکاستی بقدر شعاع ، ونیز چون لطیف باشد حرکتش ببالا بودی نه بزیر. واین جمله باطلست ، بلکه شعاع عَرَضیست که بمقابلهٔ جسمی روشن در جسمی دیگر حاصل شود ، نه آنکه نقل کند که عَرَض نقل نپذیرد ، بلکه بخشندهٔ آن چیزیست جز اجسام ، وبیان آن کرده آید . وگرمی از شعاع است نه از آفتاب ، و اگر از آفتاب بودی ، بایستی که بالا زودتر گرم گشتی از زیر ، ونه چنین است ، بلکه می باشد که زیر سوخته میشود وبر بالا اثری بسیار نباشد گرمی‌را .

(۲۵) وهر چه از زمین متصاعد شود از چیزهائی که شعاع وغیر آن بحرارت تحلیل وتلطیفش کند ، هرچه از خشك باشد آنرا « دخان » خوانند و اگر نیز سیاه نباشد ، وهر چه از تر باشد آنرا «بخار» گویند. و بخار چون ببالا رود وسرما برو افتد کثیف شود ابر شود ، واگر سرما سخت‌تر گردد باران شود وبزیر آید . ودرحمّام مردم ببینند ببالا رفتن بخار و کثیف شدن ، چنانکه جام گرمابه‌را

3 چون روزن خانه: روزن TF || 4 می‌شود: می‌باشد SH || 5 ازآفتاب: آفتاب F || 6حرکتش: + طبعاً SH || 7 درجسمی: + روشن F || 8 که عرض نقل نپذیرد . -SH || جز: + از SH || 10 گشتی از : شدی که SH || 11 بلکه : بل SH || اثری : اثر SH || 13 زمین : زمینی F || شود : می‌شود SH || 15 تر: زیر F || 16 گویند : خوانند SH || 17 ابر شود : - TF || ودر : در SH ||

حجاب کند وبزیر چکدش . واگر آنرا سرمای سخت‌تر بزند بیفسردو هم چون پنبه بزیر آید و آن برفست . ودخان چون سرد شود وباز پس‌آید و بر هوا میل کند ، هوارا بجنباند باد حاصل شود ، وباد یا دود چون در میان ابر بماند وقصد آن کند که بیرون آید ، ومنفذ نیابد ودر میان آن مُتَقَلقِل شود ازو بانگی سخت برآید ، آنرا «رعد» خوانند . واز اصطکاك آن آتشی بجهد ، آنرا «برق» خوانند . واگر دُخان ببالا رود تا بنزدِ آتش رسد ، آتش درو افتد وشعله ازو حاصل شود و بموافقت آتشی که بموافقت فلك بجنبد حرکت کند ، آنست که کوکب « ذات ذَنَب» و«گیسودار»ش خوانند . وچون تمام بسوزد از چشم غایب گردد ، پندارند که فرومُرد . وآتش چون صافی شود رنگ ندارد ، که اگر رنگ داشتی ، ستارگانرا حجاب کردی ، وآنچه از دخان تمام بنسوزد و در هوا پراگنده شود ازو علامات سرخ وسیاه در هوا پدید آید . وبخاری ودُخانی که در زمین مُحتبس شود وراه نیابد بیرون آمدنرا ، زمین را سخت بجنباند ، وآن «زلزله» است . وباشد که از شدّت هم چون آتش بدر آید . وآن بخار که قوّت ندارد، آب شود و متوالی بدر آید .

(۲۶) وبدانکه از آمیزش این چهار عنصر موالید سه‌گانه حاصل می‌شود : معادن ونبات وحیوان . وچون آمیزش باعتدال نزدیکتر باشد ، نوعی شریفتر حاصل شود .

1 چکدش : ـ HS || آنرا: آبرا SH || 2 آن برفست: آنرا برف گویند SH || 3 هوارا : هوا F || 4 دود : دودو F || بماند : نماند F || 5 نیابد : بنیابد SH || 6 آنرا : + که SH || 7 تا بنزد : تاثیرF || 8 آتشی که : آتش که F || 10 بسوزد : آتش شود SH || 12 علامات: علاماتیSH || 13 محتبس: منحبس F || 15 شدت: + حرکت SH || 16 آید : می‌آید SH ||

# فصل سوم
## استبصار نفس

(۲۷) بدانکه هرجزوی از اجزاء بدن خود فراموش کنی، وبعضی اعضارا بینی که از نابودش حیات و ادراك مردمرا نقصان نمی‌شود. و بعضی‌را چون دماغ ودل وجگر بتشریح ومقایست دانی. وفی‌الجمله هر جسمی وعرضی که هست ازو غافل توانی بود، واز خود غافل نباشی وخودرا دانی بی نظر با این همه. پس تویِ تو، نه با این همه است و نه بهیچ یکی ازین، که اگر یکی ازین‌را مدخل بودی در توی تو، خود را هرگز بی‌او در خاطر نتوانستی آورد، پس تو ورای اجسام واعراضی.

(۲۸) استبصاری دیگر آنست که خودرا میگوئی که «من» و هرچه در تن تست همه‌را اشارت توانی کرد باو، و هرچه اورا «او» توانی گفت، نه گوینده من است از تو، که آنچه ترا اوست، من تو نباشد، که هرچه اورا «او» گوئی، از خودش و از منی‌خودش جدا کرده‌ای. پس نه همهٔ تو باشد ونه جزوِ من تو؛ که جزو منی تورا از منی تو اگر جدا کنی، منی نماند، چنانکه خانه‌را اگر جزوی هم چون دیوار و در جدا کنی ازو، خانه نباشد. پس چون همه‌را اشارت اوئی می توانی کرد از اعضای تو، چون دماغ ودل وجگر وغیرِ آن، وآسمان وزمین وهرچه دروست، پس تو ورای این همه‌ای.

1 سوم : سیم SH ‖ 2 استبصار نفس: نفس استبصار TF ‖ 3 جزوی: جزوی‌را SH ‖ 4 نمی‌شود : نمی‌باشد SH ‖ 6 بود: بودن SH ‖ 7 دانی بی‌نظر با این همه : دانی که بااین همه F بی‌نظر بااین‌همه می‌دانی SH | توی: بقای SH ‖ 8 اگریکی ازاین:اگر ازین یکی TF ‖ 10 استبصاری : استبصار H ‖ 10 میگوئی که : میگوئی SH ‖ 11 باو : با او F ‖ 13 اورا او: اورا F ‖ 14 من : ـ TF ‖ منی :ـ F ‖ 14 تورا، تو F ‖ 15 نماند: ننماید F ‖ 16 جدا : ـ SHF ‖ ازو : از F ‖ 17 کرد : کردن SH ‖ 18 پس : ـ F .

(۲۹) و برهانی دیگر برنفس آنست که تو جانوری‌را معلوم کرده‌ای مطلق، چنانکه بدان معنی که بر پیل گوئی بر پشه نیز بگوئی، ودر جانوری مطلق هیچ مقداری معیّن نگرفته‌ای وهیچ نهادی معیّن. پس صورتی است در تو که بر همهٔ مختلفات مقادیر واوضاع راست می‌آید، واگر جانوری مطلق با مقدار پیل در ذهن تو بودی، از اطلاق بیرون شدی، پشه‌را مطابق نبودی. و چون مطابق همه است و مقداری ندارد معیّن و وضع وشکلی معیّن، در جسم ودر چیزی که قائم باشد بجسم حلول نکند که جسم مقدار دارد و هرچه در متقدّر حاصل شود متقدّر شود بضرورت تبعیّت مقدار او، ووضع و شکلی معیّن اورا حاصل شود. پس بر مختلفات مقادیر و اوضاع واشکال راست نیاید، ولیکن چون مطابق می‌شود واین صورت در تو است، پس تو نه جسمی ونه چیزی که در جسم باشد، ونه چیزی که در جهت آید.

(۳۰) برهانی دیگر آنست که تو معنی واحد مطلق می دانی که چیزیست که بهیچ وجه قسمت نپذیرد. واگر صورتش در جسم باشد، و جسم قسمت پذیرد و هر چه در قسمت پذیر حاصل شود بتبعیّت او قسمت پذیرد، پس صورت وحدت چون در جسم است بتبعیّت او قسمت پذیرد، پس صورت وحدت نباشد. پس‌آنچه از توکه این صورت وحدت

1 برهانی دیگر: برهان TF || که: ـ H || جانوری‌را : جانوررا SHF || 6 وچون: چون H || 7 وضع : وضعی S وصفی H || چیزی : جزوی F || 8 حلول : معلول F || متقدر: متعدد F مقدار T || 9 متقدر : متعدد F || 9 تبعیت: بتبعیت T || 15 واگر: اگر F || 16 شود :ـ F || 17 قسمت: هم‌قسمت S || 17-81 چون درجسم... پس صورت وحدت:ـ HF || 18 این : ـ F ||

دروست جسم وچیزی در جسم وچیزی جهت پذیر نباشد.

(۳۱) طریق دیگر آنست که چیزیرا مطلق معلوم کردی بی‌خصوص مقداری وبی خصوص جسمی وعرضی وجانوری. اگر در جسم باشد وجسم قسمت پذیرد او نیز بتبعیّت محلّ قسمت پذیرد، پس هرجزوی از صورت چیزی مطلق اگر چیزی باشد، پس مطلقاً میان کل وجزو فرقی نباشد، واین محالست. وجزوها چون متشابه باشند، کل وجزو را یك حقیقت بُوَد. ولیکن کل و جزو بمقدار مختلف شوند، ودر صورت چیز مطلق مقداری نیست، تا کل وجزو بدان مختلف باشند، واگر هر جزوی چیزیست وزیادت، پس جزورا بر کل زیاد تست، واین نشاید که باشد. واگر هر جزوی چیزی نیست، وچیزی مخصّص نیست، پس هیچ نیست، پس جزو نباشد. وچون از این وجوه قسمت ممتنع است، پس آنچه کلیاترا می داند جسم و جسمانی نیست.

(۳۲) و بدانکه نفس پیش از بدن موجود نباشد، که اگر پیش ازین موجود بودی نشایستی که یکی بودی ونه بسیار، واین محالست. امّا آنکه نشاید که نفوس پیش از بدن بسیار باشند، از برای آنست که همه در حقیقت آنکه نفس مردمی اند مشارك و

1 چیزی در جسم : ـ H || 2 مطلق : مطلقا SH || 3 بی : که F | وبی : و SHF || 5 چیزی مطلق : چیز TF || چیزی : چیز TF || میان : پس بمیان F پس میان S || 6 کلو جزورا: کلجزورا TF || 7 بود: باشد F || 9 جزورا: جزو SHF || 10 مخصص: مخصوص SH || 15 ازین : از تن SH || 15–16 نشایستی ... محالست: یایکی بودی یا بسیار وهر دوقسم محالست T || 15 بودی : باشد F || این: + هردوقسم S || 16 باشند : باشد HF || 17 از: او F || آنکه: اند که F || مشارك : + اند SH ||

از یك نوع اند ، وچون بسیار شوند ممیّز باید . وپیش از بدن افعال وادراکات واختلاف هیأت بدنی نیست تا فرق کند درمیان ایشان ، وآنچه حقیقت نفس اقتضا کند در همه یکی باشد ، پس بسیار نتواند بودن . واما آنکه نشاید که همهٔ نفسها پیش از بدن یکی باشد ، که اگر پاره شود و قسمت پذیر گردد جسم باشد ، وما گفتیم که محالست . واگر هم چنان یکنفس بماند ودر جملهٔ ابدان مردم تصرف کند ، پس هرچه یکی داند باید که همه دانند ، زیرا که همه را یکنفس باشد ، ونه چنین است . پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نتواند بود ، که هر دو بهم حاصل شوند ومیان ایشان علاقه‌ای است عشقی وشوقی ، نه چون علاقهٔ اجسام واعراض .

## فصل چهارم
## در قوای نفس

(۳۳) بدانکه چون مزاج آدمی شریفتر بود از مزاج جانوران دیگر و مزاج نبات ، نفسی شریف‌تر از نفوس ایشان قبول کرد ، نفسی مفارق مدرِك عاقل ، وقوّتهای حیوانی جمله استیفا کرد . ودر حیوان قوّتهای نبات حاصلست ، با مزید حسّ و حرکت . واصول قوای نباتی سه است : اول غاذیه ، وآن قوّتیست که تصرّف کند در مادّت غذا واورا شبیه گوهر مغتذی گرداند ، و بدَل آنچه متحلّل

1 بدن : ـ F || 2 بدنی : ـ H || تا : که SH || 3همه یکی : همتی که F || 4 واما: اما SH || همه نفسها: نفسها F || 5 شود و: شود SHF || گفتیم: بگفتیم S || 5–6 که‌محالست : که این محالست S ، ـ که H || 9 که هردو: بلکه هردو HS || 9–10 علاقه‌ای است عشقی: علاقهٔ عشقی‌است SH|| 13 مزاج آدمی:آدمی‌را مزاج SH || 15 نفسی مفارق: نفسی مفارقت F نفس مفارق SH | حیوانی : حیوان F || 16 با : که F || و اصول : اصول SHF || 17 قوای : قوت SH || 18 مغتذی : مفتذی HF ||

شده باشد باز آرد . و اگر بدلِ آنچه متحلّل می‌شود باز نیامدی ، پس ماندن حیوان و غیر آن ممکن نشدی . دوم نامیه است ، وآن قوّتیست که ازو حاصل شود زیادت در اجزای مغتذی بر نسبت مضبوط در جملهٔ اقطار که فربه شدن جز نموّ است . واگر این قوّت نبودی جانور وغیر آن بکمال نشو نرسیدی . سوم موّلده است ، وآن قوّتیست که پاره‌ای از مادّه جدا کند تا شخصی دیگر ازو حاصل شود ، وبدین بماند نوع آنچه شخصش نماند از حیوان ونبات . وغاذیه را چند قوّت خدمت کنند : جاذبه که غذا آرد ، وماسکه که نگاه دارد تا متصرّف تصرّف کند ، و هاضمه که غذارا پخته کند و مستعدّ تصرّف غاذیه گرداند ، ودافعه که ثقل‌را بدر اندازد . وغاذیه پیش از مولّده موجود باشد ، ومولّده پس از نامیه بماند ، وغاذیه پس‌از مولّده بماند تا وقت مرگ . وحیوانرا قوّت محرّکه است و قوّت نزوعی ، که آن دو شعبه است : یکی غضبی است که دفع ناشایسته کند ، و دیگر شهوانیست که جذب بایسته کند ، و قوّت نزوعی بآرزو محرّکه‌را بجنباند .

(۳٤) وحواسّ دوگونه است : ظاهروباطن . اما حواسّ ظاهر پنج است : یکی لمس است ، وآن قوّتیست پراگنده در جملهٔ ظاهر تن . کیفیّات چهارگانه وسبکی وسنگی ونرمی وسختی وملاست وخشونترا

---

1 و اگر: اگر H ¦ 2 است : ـ H || 3 زیادت : زیادتی SH ¦ 5 سوم : سیم SH || 6 پاره‌ای : پاره H || 7 نوع آنچه شخصش نماند : ـ F || شخصش : شخص H || 8 کنند : کند SH ¦ 11 بماند : نماند H || 12 و حیوانرا : حیوانرا H || 14 نزوعی : فروعی F || بآرزو : + قوت SH || 17 ظاهر : ـ H || 18 کیفیات : کیفیت H ||

بدو در یابند . دوم ذَوق است ، وآن قوّتیست پراگنده در عصبی که بر سطح ظاهر زبان پراگنده است و گسترده ، که طعمها در یابد بتوسط رطوبت خویش که هم در عصب است ، که هر چه بروی آید طعم او گیرد . سوّم شَمّ است ، وآن قوّتیست که در دوزایدهٔ پیشگاه دماغ نهاده است که مانندهٔ سرپستانند ، و بویها را بدان دریابند بتوسط هوائی که بوی چیزی گیرد وبخاری که از آن چیز برخیزد . چهارم سمع است ، وآن قوّتیست نهاده در اندرون سوراخ گوش که آوازهارا بدو در یابند بتوّسط هوا . وآواز موج زدن هوا است ، که از کوفتن اجسام یا از بر کندن جسمهای سخت حاصل شود، هوا بسختی از میان آن بیرون آید وموج زند تا برسد بهوائی که در اندرون گوش ایستاده است ، واورا بشکل خویش گرداند تا بر افتد بر پوستی که کشیده است بر عِصبه مُقعَّر ، هم چو پوست بر طبل ، وازو طنینی برآید آن قوّت آگاه شود . وصَدا انعکاس آوازست از جای بلندی که مصادم آواز شود . پنجم بَصر است ، وگروهی پنداشتند که دیدنِ چیز بشعاعیست که از چشم بیرون آید وبپیوندد بدان چیزها ، واین محالست ، که این شعاع اگر عَرَض است نقل نکند ،

1 در یابند : درنیابند F || دوم : دویم S || 1–2 پراگنده در ... که طعمها : (که : ـ SH) در زبان که طعوم را F || 3 خویش : خوش SH || که هم درعصب است : ـ F | بروی : ـ F || 4 سوم : سه ام F سیم H سیوم S || که در : در F || 5 مانندهٔ : مانند دو F | 7–8 نهاده در اندرون سوراخ گوش: که در اندرون سوراخ گوش نهاده است SH || 8 که H || رابدو: بدان SH || 9 یا: تا F || بر کندن : برآمدن F || 10 هوا بسختی : هوای‌سختی F | آن : ـ F || 11 واورا : اورا H || 12 عصبه : عصب F || 13 آوازست : اورست F || 14 که مصادم : کی بمصادم F || وگروهیٔ : گروهی SH || 15 بپیوندد : پیوندد F

واگر جسم است چون تواند بود که جسم در آن حالت که چشم برگشایند در همهٔ عالم متنشر شود . ونیز باید که افلاکرا خرق کند تا آفتابرا و ثوابترا و غیر آنرا ببینند ، و این محالست . وبایستی که آنچه در شیشهٔ سرگرفته است چنان بدیدمانی که چیزها را که در زیر مایعات رنگ دارست ، زیرا کـه شعاع در مایعات نفوذ بهتر تواند کرد ، ونه چنین است ، پس دیدن چیزها بصورتی است که منطبع شود در رطوبت جَلیدی از چشم بر رأی ارسطاطالیس حکیم ، وشرطش روشنائیست ومقابله و توسّط جرم شفّاف .

(۳۵) واما حواسّ باطن نیز پنج است : اولش حسّ مشترکست ، واو قوّتیست که جملهٔ محسوسات پیش او جمع شوند ، واگر نه او بودی حکم نتوانستمانی کردن ، که این زرد حاضر این شیرینی است زیرا که در هر یکی از حواسّ ظاهر یکی بیش صورت نیست ، و حکم کنندهرا باید که هر دو صورت حاضر باشند تا این حکم تواند کرد . و نقطهٔ گَردانرا کچون دایرهاش می‌بینند ، بدانست که صورت اوّل که در دیده آمد بحسّ مشترك رفت و صورتی دیگر از آن ابصار حاضر در دیده حاصل شد وبدان پیوست . واگر نه چنین بودی ، در بصر الّا صورت مقابل نبودی . وآن نقطه است . وجای این قوّت در پیشگاه تجویف اوّلست در دماغ . و هرچه در حسّ

1 جسم : چشمی F || 2 همه : نیمه T || 7 بر رأی : برأی F || 9 نیز : ـ SH || اولش : اول SH || 10 و او : و آن SH || 11 شیرینی : شیرین HF || 13 هر : ـ F || صورت : ـ HF || 14 تواند : توان F || دایره اش : دایره‌ای TF || بدانست : ندانست F || 17 در بصر : بصر F || نقطه است : نقطه‌ای است HF ||

مشترك آید مشاهده بیند. دوّم خیالست، وآن خزینهٔ حس مشترکست که درو جمله صورتها بماند، وجای او در جزو بازپسین تجویف اول است. سوم وَهم است، و آن قوّتیست که حکم کند بر محسوسات بچیزهای نامحسوس، وبدو حکم کند گوسفند که گرگ دشمن اوست وازو بباید گریخت. واین وهم جز حواس‌ّرا متابعت نکند. وبا عقل در معقولات منازعت نماید، وبرهانرا مسلّم دارد ونتیجه را انکار کند. زیرا که قوّتی جرمانیست، وجای این قوّت تجویف میانین است. چهارم متخیّله است، وآن قوّتیست که ترکیب وتفصیل صور واحکام کند، واو جانوری‌را تصویر کند اندامهاش از یکدیگر جدا شده، وجانوری‌را از اعضای جانورانی مختلف ترکیب کند، وپیوسته درحرکت باشد و آرام نگیرد، نه درخواب ونه در بیداری، ومحاکات احوال مزاج کند واز چیزی ومحاکات خبرهای عقل کند و بضدّ و شبیه و مجاور او رود. اگر این قوّت نبودی ما فکرت نتوانستمانی کردن. واین‌را چون عقل استعمال کند «متفکّره» خوانند، واگر نه «متخیّله»، وجای او آخر تجویف میانین است. پنجم حافظه است، وآن قوّتیست در تجویف آخر دماغ، واو خزانهٔ وهم است،

---

1 آید : اند F || بیند : ببینند F || خزینه : خزانه SH || 2 بماند : نماند F|| تجویف اول : ـ F || 3 سوم : سیم SH || که : + آن SH || 5 گریخت : ـ H || 6 وبرهانرا : برهانرا S || 7 قوتی: قوت H || قوت: + درSH || 10 از: ـ SH || 11 حرکت: حرکات F || 12 ومحاکات خبرهای عقل کند : ـ HF || 13 وبضدو : خبربصر F || رود : می‌رود H برود S || اگراین قوت نبودی : واگرنه این‌بودی H واگرنه این قوت بودی S || فکرت: فکر H || 14 متفکره : مفکره TH || 16 وآن: و او SH

که همهٔ احکام‌را او یاد دارد . وتغایر آن قوّتها باجتماع خلل بعضی با سلامت بعضی بدانستند ، واختصاص هریکی بلزوم خلل او و از خلل جایش معلوم کردند .

(۳۶) وحامل این جمله قوّتها روح حیوانی است ، و این روح جسم لطیف گرم است ، که از لطافت اخلاط تن حاصل می‌شود ، هم چو اعضا از کثافت آن . وآن از تجویف چپ دل بیرون می‌آید ، و «روح حیوانی» خوانندش . وآن شاخ که بدماغ رود ومعتدل شود بتبرید دماغ آنرا «روح نفسانی» خوانند ، وحسّ وحرکت ازین شاخ حاصل شود . وآن شاخ که بجگر رود قوّتهای نباتی دهد چون غاذیه وغیر آن ، و این را «روح طبیعی» خوانند ، وکسی‌را که راه نفوذ این روح بعضوی بسته شود آن روح کشته شود وآن عضو بمیرد . واگر نیز اندامی را محکم ببندند حالی تفسیده شود وروح از نا یافت گذرگاه باز ماند از نفوذ . وحدّ نفس ناطقه آنست که جوهری است نه جسم و نه در جسم ، بلکه جسم را تدبیر کند و ادراك معقولات تواند کرد .

## فصل پنجم
## در ذات واجب الوجود و صفاتش

(۳۷) بدانکه واجب الوجود آنست که نشاید که نباشد ، بلکه

1 آن : این SH || 2 بدانستند : بسته است S || و از : از SHF || 4 قوتها : قواها H || حیوانی– TF || این: –F || 5 تن:– TF || 6 وآن : ورروحSH || 8 ازین :اوبر F || 9 شاخ: –H || آن‌شاخ:آن‌شاخی SH || 9 نباتی: ونباتی H || 10 این‌را: آن‌را SH || کسی‌را: کسی F || 11 این: آن H || بعضوی‌بسته شود آن روح: – F || عضو: عضوی F || 12 محکم : محکمی F || ببندند: بستدند H || 12 تفسیده : بفسنده F بی‌حس SH || 13 آنست: است F، – H || 17 صفاتش : صفات H ||

البته باید که باشد . وممتنع الوجود آنست که نشاید که باشد . وممکن الوجود آنست که شاید که باشد وشاید که نباشد . وممکن واجب شود بشرط وجود علّت وممتنع شود بشرط عدم علّت . و در حالت وجود وعدم چون نظر بذات او کنند ممکن باشد . وهرچه برچیزی وجودش موقوف گردد در نفس خویش ممکن باشد ، که اگر در نفس خویش واجب بودی از نابود چیزی دیگر نابود او واجب نشدی . پس چون وجودش بغیری باشد ، در نفس خویش ممکن باشد ، وممکن بنفس خویش موجود نباشد ، زیرا که وجود ممکن در نفس او از عدم اولیتر نیست ، بلکه ترجیح وجودش وجود علّت باشد ، وترجیح عدمش بعدم علّت ، که اگر بذات خویش باشد ، البتّه باید که موجود باشد ، خود واجب باشد ، وسخن ما در ممکن است .

(۳۸) وما علّت چیز آنرا گوئیم که وجود آن چیز ازو حاصل شود وبدو واجب گردد . واگر ممکنی برضدّ چیزی موقوف شود که هر ضدّ بباید تا او موجود شود ، هر یکی از آن ضدّ جزو علّت بود ومجموع یك علّت باشد . و چون علّت بجملگی اجزا حاصل شود ، البته معلول باید که حاصل شود، که اگر معلول حاصل نشود آن چیز که حاصل شده است خود علّت او نیست ، بلکه هرچیزی

1 آنست که : ـ H || نشاید که باشد: شاید که نباشد F || 3 ممتنع : + برچیزی S || 4 او کنند : افگند F || 5 باشد: بود SH || 6 خویش واجب: خود واجب SH || بودی :ـ F || 7 خویش : خود SH || باشد : بود SH || 8 موجود : ممکن F || در : از F || 9 ترجیح : ترجح TF || ترجیح : ترجح || 10 خویش باشد : خویشF | 12 چیز آنرا: چیزی را SHF || 13 ممکنی : ممکن S || که : ـ H || 14 هر: وهر F || یکی : یکی را H ||

دیگر موقوف است ، واگر چه حضور وقتی باشد یا زوال مانعی یا وجود ارادتی یا آلتی یا مادّتی یا فعل قبول کنندهای تا فعل قبول کند ، وغیر آنکه این هریکی جزو علّت آن چیز باشد که برو موقوف شود . وچون هر یکیرا از ممکنات بعلّت حاجتست وجملهٔ ممکنات هم ممکن باشد ، چه کل تابع اجزا باشد ، وچون اجزا ممکن باشند کل نیز ممکن باشد ، پس اورا علّتی باید . و علّت جملهٔ ممکنات چیزی ممکن نباشد ، زیرا که او نیز ازین جمله باشد ، پس باید که چیزی باشد نه ممکن ، وچون ممتنع نشاید ، پس باید علّت ومرجّح وجود جملهٔ ممکنات واجب الوجود باشد .

(۳۹) ونشاید که دو چیز واجب الوجود باشند ، که اگر دو واجب الوجود باشند باهم شرکت دارند یا ندارند . اگر شرکت دارند با یکدیگر از جملهٔ وجوه نشاید ، زیرا که در میان دو چیز بضرورت ممیّزی باید تا فرقی حاصل شود ، واگر نه هر دو یکی باشد . واگر در هیچ چیز شرکت ندارند هم محالست ، که کم از آن نتواند بود که در واجب الوجودی شرکت دارند، که هر دو واجب الوجوداند . واگر در چیزی ایشانرا اشتراك باشد ودر چیزی افتراق ، اگر آن چیز که افتراق بدوست نبودی ، هیچ یکی

1 است : شود F || 2 فعل قبول کننده ای تا: ـ F || 3 این : ـ F || 4 هر یکیرا : هر یکی F || 5 هم ممکن باشد : هم باشند F || چه : زیرا که SH || تابع : مانع F || 7 جمله: ـ F || چیزی: جز SH || ازین : ازآنSH || 9 باید : + که SH || 12 باشند : باشد F || با هم شرکت دارند یا ندارند : ـ TF || 14 فرقی حاصل شود : فرق حاصل باشد F || 15 شرکت : مشارکت SH || ندارند : ندارد F || 17 اشتراك : شرکت SH

از ایشان موجود نبودی . و اگر آن چیز که اشتراك بدوست در هر یکی موجود نبودی، پس وجود هر یکی نبودی. وآنچه اشتراك بدوست چون بر ممیّز موقوف باشد ممکن باشد، آنچه افتراق بدوست هم بی آنکه اشتراك بدوست نتوانست بود، پس ممکن الوجود باشند نه واجب الوجود. پس واجب الوجود یکی باید که باشد . وواجب الوجودرا نشاید که جزو باشد، که اگر وجود او بر اجزا موقوف شود، معلول اجزا گردد، پس واجب الوجود نباشد . ونیز هر یکی از اجزاء او واجب الوجود نتواند بود، که ما بیان کردیم که واجب الوجود یکی باشد و اجسام وانواع واعراض بسیارند ، وواجب الوجود بسیار نشاید ، پس همه ممکن باشند ، پس مرجّح و علّت جملـه واجب الوجود باشد و منتهای جمله علل اوست . ونیز بیان کردیم که علل ومعلولات‌را نهایت باید ، پس بچیزی رسد که اورا علّت نباشد ، وآن واجب الوجودست جلّ جلالُه .

(٤٠) برهانی دیگر برآنکه واجب الوجود یکیست آنست کـه اگر حقیقت: وجـوب وجود اقتضای آن کند که درین یکی باشد ، پس وجوب وجود درین یکی از بهر عین وجوب وجود نیست ، پس

1 واگر:- SHF || 1-2واگر... هریکی نبودی:- T || هریکی نبودی:- F || 2--4 پس وجود ... پس ممکن الوجود: آنچه‌افتراق بدوست هم نبودی پس وجودهریکی‌وآنچه اشتراك بدوست‌نتوانندبود پس‌ممکن الوجود H آنچه افتراق بدوست هم‌نبودی نتواند بود واگراقتضای آن‌نکند که درین‌یکی باشد پس وجود هریکی‌وآنچه اشتراك بدوست نتواند بود پس ممکن الوجود S || 3 باشد: - F || بدوست: دروست F || 5-6 وواجب الوجودرا نشاید که جزو باشد: - F || 6 او- F || 9 اجسام و: اجسام F || 10 باشند: باشدSH || باشد:باید SH || 11علل: عالمT || 14 برهانی: برهان F || آنست: - F || 15 وجوب وجود: وجوب ووجود SHF || 16 وجوب وجود: وجوب ووجود SF وجوب ووجوب H || وجوب وجود: وجوب و وجود TSHF

از بهر علّتی باشد ، پس ممکن الوجود باشد وواجب الوجود نتواند بود . واگر اقتضای آن نکند که درین یکی باشد ، پس وجوب وجود درین یکی از بهر عین وجوب وجود نیست ، پس از بهر علّتی باشد ، پس ممکن الوجود بود وواجب نباشد ، وسخن ما در واجب الوجود است . اگر کسی گوید که مسلّمست که واجب الوجود اگر باشد یکی باشد ولکن چرا گفتی که واجب الوجودی هست ؟ جواب گوئیم : چون مسلّم شد که یکی باشد ، و اجسام و انواع واعراض یکی نیستند بلکه بسیارند ، پس واجب الوجود نباشند ، پس ممکن الوجود باشند ، وممکن‌را مرجّحی باید ونهایت جمله علل بواجب الوجودست .

(٤١) طریقی دیگر آنست که اجسام مرکّب اند از هیولی و صورت و محتاج اند بمخصّصات ، پس واجب الوجود نباشند ، ومخصّصات‌را از صفات صورتها وجود در اجسامست ، هم واجب الوجود نباشند . و نشاید که دو چیز علّت یکدیگر باشند ، که هر یکی پیش از دیگری باشد ، وپیش از خویش باشد وعلّت خویش‌را بکند تا او کرده شود واین محالست . پس چون اجسام ممکن اند ، بضرورت محتاج باشند بواجب الوجود .

(٤٢) طریقی دیگر آنست که نفوس ناطقه چون بدانستی که پیش از تن موجود نیستند ، پس حادث باشند وممکن الوجود . وعلّت ایشان جسم

1–2 نتواند بود: نباشد SH || 2–4 واگر اقتضای... واجب نباشد : ـ SH || 5 اگر کسی گوید... واجب الوجود : ـ SH || 6 واجب الوجودی : واجب الوجود SH || 7 انواع واعراض: اعراض وانواع S || 8 ممکن‌الوجود : ممکن SH || 9 علل : عالم T || 10 طریقی: طریق H || 11 نباشند: نباشد F || 14 بکند: نکند H || 15 شود : نشود H || چون :– H || 17 طریقی : طریق SH || دیگر آنست که : دیگر FT || چون : ـ SH

نباشد ، که چیزی وجود چیزی را که ازو شریفتر بود نتواند داد ، فکیفَ که بدن مقهور نفس است ، پس مرجّحی باید. اگر مرجّحش هم ممکن باشد سخن درو باز آید تا بواجب الوجود رسد. وواجب الوجود هرگز نشاید که معدوم شود زیرا که واجب الوجود ممتنع‌العدم باشد. ونیز اگر عدم پذیرد شاید که نباشد ، وهر چه شاید که نباشد شاید که باشد ، پس ممکن الوجود باشد ، وسخن ما در واجب الوجود است .

(۴۳) ونشاید که واجب الوجودرا صفتی باشد زیادت بر ذات ، زیرا که این صفت واجب الوجود نشاید که باشد ، هم از بهر برهان که گفتیم که دو واجب الوجود نشاید که باشند . ونیز بضرورت صفت قائم باشد بذات ، پس وجودش وقیامش بذات بود ، پس واجب الوجود نباشد ، بلکه ممکن الوجود بود . ونشاید که واجب الوجودرا صفتی ممکن باشد ، زیرا که آن ممکن را علّتی باید ، وذات واجب الوجود از چیزی تأثیر نپذیرد ونه از خود ، کـه اگر نخستین تأثیر کند و هم بخویشتن تأثیر پذیـرد ، در جهت تأثیر کردن نه جهت تأثیر پذیرفتن است ، که تأثیر کننده دهنده است وتأثیر پذیرنده ستاننده ، وجهت ستانندگی نه جهت دهندگی است . پس واجب را در ذات خویش دو جهت عقلی لازم آید پس مرکّب و متکثّر شود وبگفتیم که این

1 بود : باشد SH || داد : بود F || 3 باز : که F || بواجب : واجب F || وواجب : واجب F || 8 الوجودرا : الوجود F || 9 این: اگر F || هم از بهر برهان که : از بهر آن که H هم از بهر آن که برهان S || 10 باشند : باشد SHF || بضرورت : ـ H || 11 قائم باشد بذات: قائم نبود بذات خویش SH || 13 باید : باشد SH || 14 که اگر نخستین تأثیر کند : ـ TSH || 14-15 وهم ـ : SH || 15 در جهت : ودر جهت SH وجهت T || 17 واجبرا : واجب الوجودرا SH || 18 وبگفتیم : بگفتیم F

محالست . ونیز دهندگی کمـال بخشی است وکمال بخشی شریفتر از کمال ستانیست ، وکمال ستانی نقص است بنسبت با کمال بخشی . پس در ذات واجب‌الوجود جهتی خسیس باشد وجهتی شریف ، اگر در ذات او باشد مرکّب شود ، واگر زاید بر ذات باشد همین سخن باز آید که واجب نشاید که باشد . وچون ممکن بُوَد ستانندگی و دهندگی لازم آید ، وسلسلهٔ بی نهایت از صفات وموصوفات مترتّب موجود بهم محالست . پس در آخر بدو جهت رسد در ذات واجب الوجود وآن محالست .

(٤٤) وبدانکه تو چون خودرا دانی نه بصورتی دانی از تو در تو ، که اگر توی ترا بصورتـی دانی از دو حال بیرون نباشد : یا دانی که آن صورت مطابق تست یا نه . اگر ندانی که آن صورت مطـابق تست پس خودرا ندانسته باشی ، وسخن ما در آنست که بدانسته باشی . واگر دانی که آن صورت مطابق تست ، پس خودرا بی آن صورت دانسته باشی تا بتوانی دانست که آن صورت مطابق تست . پس معرفت تو بخود بصورت نیست . ونتوان بـود الّا آنکه ذات تو ذاتیست قائم بخود ، مجرّد از مادّت که از خود غایب نیست .

---

1 دهندگی کمال بخشی: دهندگی کمال بخشش F ‖ وکمال بخشی: باکمال‌بخشی F ‖ 3 جهتی: جهت F ‖ 5 بازآید: زاید F ‖ 5 واجب‌نشاید که: واجب‌الوجود F ‖ 5–6 ستانندگی ودهندگی : دهندگی وستانندگی SH ‖ 6 مترتب : مرتب SHF ‖ 7 موجود بهم : بهم موجود F ‖ 9 چون : – H ‖ نه بصورتی: نه بصورت SH ‖ 10 توی: توئی S ‖ ترا بصورتی: ترابصورت SH ‖ 11 ندانی: بدانی F ‖ 12 ندانسته باشی : ندانسته‌ای SH ‖ 13 بدانسته : ندانسته F ‖ 13 که آن صورت : که این صورت SH ‖ 14 دانست : – F ‖ مطابق : که مطابق F ‖ 15 پس: + چون F ‖ 15 بخود بصورت: بخود صورت F ‖ ونتوان: نتواند SH ‖ 16 از خود : بخود F

وهرچه ذات او از تو غایب است واستحضار ذاتش نتوانی کرد، استحضار صورتش نکنی. و واجب الوجود ذاتیست مجرّد از مادّت واز خود غایب نیست، ونیز بعقل ودانش کمال موجود است از آن روی که موجودست و اقتضای تکثّر نمی‌کند. پس بر ذات واجب الوجود ممتنع نباشد، وهرچه بر واجب الوجود ممتنع نباشد واجب بود، زیرا که برو نشاید که چیزی ممکن باشد که امکان چیزی برو اقتضای آن کند که درو جهت امکانی باشد، متکثّر شود، تعالی وتقدّس. وتجرّد از مادّت سلبی است، وعدم غیبت از خود هم سلبی است، وواجب الوجودرا صفات سلبی هست، همچون «قُدّوس» و «سَلاّم»، که حاصل «سَلاّم» با نفی عیب ابد از اوست، و حاصل «قُدّوس» هم با سلب صفات نقص ابد ازو. واورا صفات اضافی تواند بود هم چون «مبدئی» و «خالقی» و «رازقی»، ولکن صفات ایجابی زاید بر ذات او محالست چنانکه بیان کردیم.

(٤٥) وواجب الوجود چون بیان کردیم که جسم نیست، زیرا که جسم مرکّبست وواجب الوجود مرکّب نیست، وجسم‌را مشارکان هستند در جسمیّت وواجب الوجودرا مشارك نیست. وعرض نیست که عرض‌را قیام بغیری باشد پس واجب الوجود نبود. وفی الجمله مشار الیه نیست

1 او: − F || است : نیست SH || 2 صورتش: صورت F || وواجب : چه واجب SH || 3 بعقل : تعقل SH || 4 نمی‌کند : ها کند F || ذات : − SH || 5 بود : + بر او F || 6-5 نشاید که چیزی: چیزی نشاید که SH || 7 تجرد : مجرد F || مادت : + هم SH || 9 همچون: همچو H || بانفی: مانع F || 10 ابد ازوست: است F ابد ازو H آید ازو TS || 10 نقص : نقس F || ابد : آید TS || 11 واورا : − F || 12 ایجابی : بجایی F || 12-13 بیان کردیم : گفتیم SH || 16 وعرض نیست : − SHF .

الّا باشارت عقلی ، پس مجرّد است از مادّت واز خود واز لوازم خود غایب نیست . وهمهٔ وجود یا ذات اوست یا لوازم ذات او ، پس عالم است بهمهٔ وجود ، هیچ از علم او غایب نشود . وحیّ است ، زیرا که حیّ داننده کننده باشد ، وهر چه خودرا داند بضرورت زنده باشد . وواجب الوجود خودرا داند ، ودانش او چیزی زیادت بر ذات او نیست ، پس حیات او زیادت بر ذات او نیست وقدرت او علم اوست .

(٤٦) وکمال وجمال مطلق واجب الوجوداست . وجمال چیز آنست که کمال او که لایق او باشد اورا حاصل بود ، پس هیچ چیزرا جمال چون جمال واجب الوجود نیست ، زیرا که کمال او بیرون از ذات او نیست . واو بخشندهٔ جملهٔ کمالاتست ، پس کمال وجمال بحقیقت اوراست . وواجب الوجود خیر محض است ، که خیّر گویند بمعنی نافع ، وهیچ چیز نافع‌تر از واجب الوجود نیست ، که وجود جملهٔ چیزها ازوست . ونیز خیّر گویند بمعنی آنکه چیزها بدو آرزومند باشند ، پس بدین معنی هیچ چیز خیّرتر از واجب الوجود نیست که همهٔ چیزها مشتاق انـد بدو وبجود او . وچون واجب الوجودی دیگر نیست ، پس واجب الوجودرا ندّ نیست وضدّ نیز نیست ،

2 یا ذات: مادات F || لوازم ذات: لوازم F || 3 از : ـ F || علم او: علم ازو F || 4 چه: که SH || بضرورت: ضرورت F || 8 کمال‌وجمال: جمال TF || 8-9 وجمال... حاصل‌بود : وجمال چیز آنست که کمال او لایق او باشد واورا حاصل باشد F || 9 او که : ـ او SH || 11 و او : او SH || 14 چیزها : ـ SH || بمعنی آنکه . معنی‌آنکه F بمعنی آنچه SH || 16 که : ـ F || بدو و بجود او : بدو و بوجود او F باو وبخود او H || 16-17 واجب الوجودی دیگر : واجب الوجود دیگری SH || 17 نیز : ـ SH

که عوامّ ضدّ چیز آن‌را گویند که مُمانع و مُساوی چیز باشد در قوّت. وچون همه معلول واجب الوجودند هیچ ضدّ او نباشد، و چون واجب الوجود را محلّی نیست. پس ضدّ ندارد باصطلاح خواصّ که ضدّین، باصطلاحی نزدیکتر بفهمِ مبتدی، دوچیز اند که بر یك محلّ متعاقب توانند بود، ومیان ایشان غایتِ دوری باشد هم چون بیاض وسواد. وبهای عظیم‌تر وجلال شریفتر واجب الوجودراست تعالی و تقدّس.

## فصل ششم

## در فعل واجب الوجود

(۴۷) بدانکه از یکی که بحقیقت یکی باشد از جملهٔ وجوه جز یکی صادر نشود، که اگر دو چیز ازو صادر شود وحاصل گردد اقتضای یکی بعینه اقتضای آن دیگری نباشد، که اگر اقتضای این اقتضای آن بودی این بعینه آن بودی. پس از جهتی که اقتضای این کند عین او اقتضای چیزی دیگر نکند، پس اقتضای دیگر بجهتی دیگر باید. ودر واجب الوجود کثرت جهات وصفات مُحالست، و او یکیست از همهٔ وجوه، پس آنچه ازو در وجود آید یکی باشد، واین یکی جسم نباشد، زیرا که جسم مرکّبست از هیولی وصورت.

1 آن‌را: اورا SH || 2 قوت: وقت T || 3–4 باصطلاح خواص که ضدین: – F || 4 باصطلاحی: باصطلاح SH || 6 بیاض وسواد: سواد وبیاض SH || عظیم‌تر: عظیم F || الوجودراست: الوجودرا F || 10 بدانکه: – F || ازجملهٔ وجوه: – F || 11 صادر شود: – SH || گردد: شود SH || 13 بودی این: بود این SH || ازجهتی: آن‌جهت F || 14 چیزی: – F || 16 وجوه: وجود F || 17 یکی جسم: یکی جسمی F جسم SH || جسم: – F

واز مخصّصات چاره نیست اورا ، پس در جسم کثرتست ، در کنندهٔ او کثرت لازم آیـد ، وواجب الـوجود مقدّس است از کثرت . و صفاترا وصورترا محلّی باید ، پس آنچه از واجب الوجود صادر شود چیزی در محلّ نباشد وجسم وجسمانـی نبود . ونفس نباشد که نفس‌را جسم باید که درو تصرّف کند . واز واجب الوجود نشایـد که نفسی و جسمی حاصل شود ، پس آنچه ازو صادر شود جوهریست مجرّد از مادّت از جملهٔ وجوه که نه مادّیست ونه متصرّف در مادّت ، وهر چه چنین باشد ما اورا «عقل» گوئیم .

(۴۸) وبدانکه حکما گفته اند که نشاید که واجب الوجود چیزی نکند پس بکند ، که اگر مُرجّح وجود چیزها اوست ، چون مُرجّح دائم باشد ترجیح دائم بود . واگر واجب الوجود حاصل باشد واز ممکنات چیزی حاصل نباشد، پس ممکناترا مرجّح تمام حاصل نیست ، پس موقوف باشند بر وقتی یا بشرطی یا حالتی یا زوال مانعی یا وجود ارادتی . وپیش از جملهٔ ممکنات وقتی وشرطی نیست تا چیزی بر آن موقوف شود . ودر عدم بحت حالتی نیست که واجب الوجودرا در آن حالت کردن از نا کردن اولیتر باشد . وهر چیزی که تقدیر کنی که حادث شود از ارادت وشرط ووقت ، سخن درو باز آید ،

1–2 در کنندهٔ او : در کننده F بر کنندهٔ او SH || 2 مقدس: متقدس T || 3 محلی : محل SH || 4 چیزی: + باید SH || 5 باید :- F || که درو: تا درو SH || 6 پس: -F || 7 مجرد : فرد F || ازجمله : وجمله SH || وجوه : وجود F || 7 نه: + در F || 9 وبدانکه : چنانکه SH || که نشاید: نشاید SH || 10 که اگر: اگر SH || 11 بود: باشد SH || 12 حاصل نباشد : نباشد F || 13 باشند : باشد F || بر وقتی : بوقتی SH || بشرطی : شرطی SH || یا زوال مانعی : که زوال‌مانع و F || 14 تا چیزی : که چیزی SH || 16 کردن از: از کردن و F || 17 وشرط: شرط H

که اگر مرجّحش دائم بود او نیز دائم باید . وفی‌الجمله ذات و صفات حقّ دائم است وپیش از جملهٔ ممکنات چیزی دیگر نیست الّا واجب الوجود . اگر مرجّح اوست ترجیح دائم باشد ، واگر ازو حاصل نشود هرگز حاصل نشود ، زیرا که پیش از جملهٔ ممکنات با او چیزی دیگر نیست تا تأثیر کند . وآنچه گویند که اگر مبدأ اوّل و معلولات او دائم باشد هر دو برابر باشند وهمی نا درست بود ، ازآنکه مثلاً تو دانی گفت که انگشت بجنبید پس انگشتری بجنبید ، ونگوئی که انگشتری بجنبید پس انگشت ، زیرا که حرکت انگشتری از حرکت انگشت است نه حرکت انگشت از حرکت انگشتری . وچون حرکت انگشتری زایل شود ، پیش از آن باید که حرکت انگشت زایل شده باشد ، پس حرکت انگشت در عقل متقدّم است بر حرکت انگشتری . واگر هم بزمان متقدّم نیست ، پس علّت‌را بر معلول تقدّم بذات باشد نه بزمان اگر چه دائم باشد ، هم چو تقدّم کسر بر انکسار . ووجود معلول از علّت باشد ، نه وجود علّت از معلول .

(۴۹) وبدانکه تعلّق مفعول اصلاح حادث بفاعل نه ازبهر عدم سابق باشد که عدم سابق مرحادثرا از فاعل نیست ، بلکه تعلّق بفاعلش از آن روست که وجود ممکنش بدو واجب می‌شود . اگر وجودش بدو دائم بود ، مفعول دائم او بود . وچون ممکن در همهٔ اوقات ممکن

1 باید: بود SH || 3 باشد : ــ F || 4 پیش از: پیش H || 6 نادرست بود: نادرست F نادر است H || 7 مثلا تودانی: تو مثلانوانی H تومثلا تودانی S || پس انگشتری بجنبید: ــ بجنبید F || 8–9 بجنبیدپس... ازحرکت:ــ H || 9 ازحرکت:ــ حرکتSH || 10 پیش‌از آن باید : باید که پیش ازآن SH || 12 و اگر هم: اگرچه SH || 13 تقدم : مقدمSH || 16 بلکه : که F || تعلق بفاعلش: تعلقش بفاعل SH || 17 روست : رویست SH || ممکنش: ممکن H || 18 مفعول : مفعولی H

است وهرگز بذات خویش واجب نشود، پس باید که مادام که موجود باشد پیوسته بدوام علّت موجود و دائم باشد، که اگـر مرجّح نماند او نیز نماند. بلی شاید که چیزی‌را علّت وجود چیزی باشد وعلّت ثبات دیگـری همچو صورت بت کـه علّت وجودش بتگر است وعلّت ثباتش خشکی آن گوهر است که صورت وشکل بت‌را نگاه می‌دارد. وباشد که علّت وجودش وثبات یکی باشد هم چو قالبی که آب درو باشد، که آب بشکل او گردد وباو شکلش بماند. وجملهٔ ممکناترا علّت وجود وثبات هیچ چیز دیگر نیست الّا واجب الوجود که همه‌را وجود ودوام وجود که اورا از خودست بدوست، ومقدّم است در عقل بر استحقاق وجود که استحقاق بدوست. وممکن اگر نیز دائم الوجود باشد در نفس خویش استحقاق وجود نـدارد بلکه بغیری دارد. و نا استحقاق وجود که اورا از خودست متقدّم است در عقل بر استحقاق وجود که استحقاق وجود او از غیرست، وبعد از نا استحقاق وجود باشد در ذات چیزی، که اگـر چیز در نفس خویش استحقاق وجود داشتی بچیزی دیگرش حاجت نبودی. پس هر ممکنی‌را نا استحقاق وجود پیش از استحقاق وجودست تقدّمی عقلی نه زمانی، واین‌را

---

2 ودائم: دائم SHF || 2–3 اگر مرجح نماند او نیز نماند: اگرمرجح بماند او نیز بماند F اگر مرجحش نماند اوباز نماند H اگر مرجحش بماند او نیزبماند S || 4 صورت بت: ضرورتست F || وجودش:وجود SH || 7 بشکل: – H || 8 چیز: چیزی SH || 8–10 که همه‌را ... دائم الوجود: – F || 9 خودست بدوست: – بدوست SHF || 12 نا استحقاق: یا استحقاق F تااستحقاق SH || 12 وجود که: – F || از خووست: ازوجودست وF || 13 که استحقاق وجود او: – F || 13 نا استحقاق: استحقاق F || 15 ممکنی‌را: ممکن‌را F

« حدوث ذاتی » گوئیم . وممکن‌را توان گفت که نا استحقاق وجود دارد بنفس خود ، اما نتوان گفت که استحقاق نا وجود دارد بنفس
3 خویش که آنگاه ممتنع شود ، واز اینجا نکته‌ای یاد کنیم :

---

1 حدوث: حدث THF|| که نا استحقاق: که استحقاق SHF|| 2 ناوجود: وجود TF|| بنفس خود: بنفش خویش H + نه Sa || 3 یاد کنیم: + بدان که چون چیزهای نامنقسم بدانیم آنست که ما می‌توانیم که ذات‌باری تعالی بدانیم ونقطه ووجود بدانیم. وایضاً هیچ شك نیست که ماچیزی می‌دانیم وآنچه‌ما می‌دانیم اگر بسیط است، مقصود حاصل‌است ، واگر مرکب‌است ومعلوم است که‌دانستن‌مرکب‌جز بدانستن بسائط‌او نبود، پس‌علی کل‌حال باید که مابسایط‌می‌دانیم. اما آنچه هرچه چیزهائی نامنقسم داند ، باید که نه جسم بود ونه جسمانی زیرا که جسم ابدا منقسم است ، زیرا که ما بضرورت عقل می‌دانیم که آنچه در یك جانب جسم است غیر آن‌بود که در دیگر جانب اوست . اگر قائلی گوید این سخن باطل‌است بنقطه ، جواب : نقطهٔ‌نزدیك ما وجودی ندارد در خارج ، زیرا که‌او نهایت خط است ونهایت هر چیزی بررسیدن او بود وبر رسیدن چیزی امری ثابت نبود ، پس معلوم شد که هرچه باشد درجسم‌منقسم‌بود. پس اگرعلم به چیزهائی نا منقسم درجسم باشد ، پس باید که‌آن علم منقسم‌بود ، لیکن این‌محال است ، زیراکه اگرآن علم منقسم شود باهر یك ازاجزاء آن علم علم باشد یا نباشد. اگر نباشد چون اجزاء جمع شود با هم بر آن حال که پیش از این بوده باشد نماند وپیش از آن علم نبوده‌اند. پس درحال اجتماع‌هم علم‌نباشد ، پس لازم‌آید که علم‌علم نبود واین‌محال است . واگر چیزی حادث شود وآنچه پیش از آن بوده باشد اجزای علم نباشد ، پس‌اجزاء محل باشد . وایضا سخن درآن حالت که حادث شود چون سخن شود در اول اگرمنقسم‌باشد. و اما اگر آن اجزا هم علم باشد از دوحال بیرون نبود : یا هر یك از اجزاءآن علم متعلق باشد بکل‌آن معلوم ، پس لازم آید که کل مساوی جزء او بود واین محال است ، زیراکه ما پیدا کردیم که معدوم قسمت پذیر نیست واورا بعض وجزء نیست . پس معلوم شد که علم بچیزهای نامنقسم محال باشد که حاصل بود درجسم وجسمانی . پس محل آن علم باید که جوهری باشد نـه جسم و نه‌جسمانی و آن نفس ناطقهٔ ماست . برهان دوم آنکه هرکس بضرورت عقل میداند که او همانست که پیش ازین بدو سال وسه سال موجود بود وکیف ولا را می‌داند که او پیش از این بده سال بفلان شغل مشغول بود و دانستن آنچه پیش ازین بده سال بفلان شغل مشغول بود بر آنچه بداند که او اکنون آنست که پیش ازین بده سال موجود بوده است ، زیرا که ما بضرورت عقل می‌دانیم که ما همانیم وهمان خواهیم بود که پیش ازین بده سال موجود بودیم ، لیکن جملهٔ اجزاء ابعاض درتبدلست بسبب نشو ونمو و فربهی و لاغری و بیماری و تندرستی وگرسنگی‌و سیری و انواع تخیلات و. چون اجزاء ما

بقیهٔ حاشیه زیرصفحهٔ مقابل

(٥٠) بدانکه چون ممکن خسیس موجود شود باید که ممکن شریف پیش از آن موجود باشد ، که اگر از واجب الوجود بجهت وحدانی ممکن خسیس حاصل شود وممکن شریف‌را فرض وجود توان کرد ، چون فرض وجودش کنیم از واجب الوجود حاصل نشود زیرا که او یکیست ازجملهٔ وجوه ، واگر اقتضای ممکن خسیس کرد جهتی دیگر درو نیست تا اقتضای ممکن شریف کند . پس این ممکن شریف‌را علّتی باید شریفتر از واجب الوجود ، ومحالست که چیزی بود در عقل یا در خارج شریفتر از واجب الوجود . پس باید که ممکن شریف ازو بیشتر از ممکن خسیس حاصل شود . وچون اجسام واعراض ونفوس

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ مقابل

باقی‌نباشند ، پس نه اجسام ونه اعراض باقی نیستند وذات ما باقی است. لازم آید که ذات ما چیزی‌باشد مغایراجسام واعراض ، پس‌لابد ذات ما جوهری مجرد باشد. برهان سیم آنکه‌پیش ازین ببرهانها قاطع پیدا کردیم که مدرك مدرکات بکل ادراکات باید که یك چیز باشد در بدن، چیزی‌نیست که توان گفتن که‌اورا همهٔ ادراکات حاصل‌است ، پس‌نماند الاآنچه‌مدرك کل مدرکات بکل ادراکات چیزی باشد نه‌جسم ونه‌جسمانی. برهان چهارم هرچه از صفات و اموال واحوال‌قوتهائی‌جسمانی‌است قوت عقل برخلاف آنست وآن درچند چیزظاهراست ، یکی‌آنچه فکرت‌سبب‌مضرت بدن‌است وسبب کمال نفس. پس‌اگر نفس‌جسمانی‌بودی ، بایستی که‌فکرت‌هم سبب کمال نفس بودی و هم سبب نقصان او. دوم‌آنچه قوتهای جسمانی درحال‌شیخوخیت هم در ضعف بود وعاقله بر خلاف آن بود و. سیم آنچه هرگاه که صورتی در جسم پدید آید صورت دیگرحاصل‌نتواند شدن ، چنانکه چون نقشی در پارهٔ شمع پدیدآید هم در آن شمع بابقای نقش اول نقشی دیگر موجود نشود وصورتهای عقلی خلاف اینست ، زیرا که هرچند که در نفس مردم صورت معقولات بیشتر‌باشد استعداد قبول دیگر صورتها کاملتر بود .چهارم آنچه قوتهای جسمانی هرگاه که چیزی قوی دریابد در آن حال چیزی ضعیف در نتواند یافت چنانکه قوت باصره در آن حال که در قرص آفتاب نگرد اگر هم در آن سمت شعلهٔ چراغ بود نیك در نیابد واگر قوت ممکن خسیس موجود شود باید T

1 شود : ــ F || 2 پیش از آن : ــ TF || موجود باشد : موجود شده‌باشد F || از : ــ H || 4 کنیم : ــ F || 5 اگر : ــ TSHF || 6 این : آن SH || 7 ومحالست : محالست F || 8 خارج : وجود TF || 9 شود : ــ F || حاصل شود : + واین محال نیست SH

ناطقه‌را می دانیم که موجودند، وجوهری مجرّد از مادّت از جملهٔ وجوه بری از تغییر شریفتر باشد از جوهری که مجرّد نیست ازمادّت واز مجرّدی از مادّت که ازعلایق مادّت مجرّد نیست واینها موجوداند، پس او باید که پیش ازینها موجود باشد، وجوهریرا نه در مادّت وجود محال نیست. فکیفَ که برهان بگفتیم که نفس در مادّت نیست وشاید که مجرّدی باشد که هیچ علاقه ندارد با موادّ؟ پس باید که اوّل چیزی که از واجب الوجود حاصل آید این جوهر باشد واین عقل است. ونیز ازین قاعده معلوم شد که وجود وعوالم شریفتر ازین که هستند نتواند بود.

## فصل هفتم
## در غایات وترتیب وجود

(٥١) بدانکه غنیّ بحقیقت آنست که اورا در ذات وصفات خویش بهیچ چیز حاجت نیفتد. وهرچه اورا در ذات یادرصفات بغیری حاجت افتد فقیر باشد. وملك بحق آنست که ذات همه چیزها اورا باشد و ذات او هیچ چیزرا نباشد. پس ملك وغنیّ مطلق واجب الوجودست که همه در وجود وکمال محتاجند بدو واورا حاجت نیست بچیزی. وجواد مطلق اوست، وجواد حقّ آنست که ببخشد آنچه بباید بخشیدن بی‌عوض. وهر که ببخشد تا اورا مدح یا ثنا گویند یا مذّمتش نکنند وحمدو شکرش بجای آرند جواد مطلق نیست، بلکه معاملت می کند: چیزی

1 جوهری : جوهر F ‖ 3 علایق : علاقه TSH ‖ 5 بگفتیم : کنیم F گفتیم T ‖ 6 چیزی : – SHF ‖ 7 آید : شود SH ‖ 8 که وجود : وجود S ‖ عوالم : عدم SHF ‖ 10 وترتیب : ترتیب T ‖ 13 وملك بحق : بلك حق F ‖ چیزها : چیز F ‖ 16 وجواد مطلق اوست : – F وجواد حق اوست H ‖ بخشیدن : – F ‖ 18 شکرش : شکر F

می‌دهد وچیزی می‌ستاند . وهر که فعلی کند از بهر غرضی باید که آن غرض‌را وجود پیش او اولیتر باشد از عدم ، که اگر اولیتر نباشد پیش او فی نفسه غرض نباشد . وهر که پیش اوکردن چیزی از ناکردن اولیتر باشد واولیتر بجزو کمال او باشد که اگر نکند آنچه اولیترست اورا حاصل نشود ، پس کمالش موجود نگردد ، پس کمالش برفعلش موقوفست ، پس او فقیرست بکردن آن چیز واز فعل خویش کمال می‌پذیرد ، پس فی‌نفسه ناقص باشد . وواجب الوجود غنّی مطلق است ، پس فعل او بغرض نباشد بلکه فعلش خود خیر محض باشد .

(٥٢) ونشاید که او چیزهارا بارادت کند که هر که چیزهارا بارادت کند تا اولیتر نشود وجود آن ، پیش از ارادتش بوجود او حاصل نشود وارادتش نباشد . و آن بس نباشد که عوامّ گویند که خاصیت ارادت تخصیص یك طرفست از بود ونابود وجهات امکان ، زیرا که اگر این جمله نسبت بارادت مرید یکی باشد کردن از نا کردن اولیترنباشد . وهر کدام که تقدیر کنند که اختیار کند این سخن باز آید ، وهر جانب که اختیار کند این خاصیت حاصل باشد که تخصیص یك طرف کرده بود . پس واجب الوجودرا ومبادی مجرّداترا فعل بارادت واز بهر غرض نباشد . ونیز بطبع نباشد که چیزی که فعل بطبع کند داننده نبود ، وبرهان گفتیم که واجب الوجود داندهٔ چیزهاست . وعقول نیز

4–2 از عدم ... اولیتر باشد : ـ F || 3 او فی‌نفسه : او واگر نیز آن کردن خیر است فی نفسه T || 4 او : و F || اگر : واگر SH || 6 فقیرست : فقیر باشد SH || 8 خود: ـ S || خیر : ـ H || 9 چیزهارا : چیز F چیزی T || 10 از : او SHF || 11 وآن بس نباشد : ـ F || 12 اگر: ـ SH || 13 این جمله : ـ F || 18 گفتیم : گفتم S

پس فعلشان بطبع نباشد وفعل بطبع جسمانیّات‌را باشد .

(٥٣) وبدانکه حرکت فلك طبیعی نیست ، زیرا که هرجسم که حرکتی بطبع کند اورا مطلوبی باشد که وجود او بدان جسم لایق‌تر بود ، که اگر وجود وعدم آن پیش او برابر بودی طلب نکردی بطبع. وچون جسم‌را هرچه لایق اوست حاصل باشد حرکت نکند . وهرچه حرکت کند طلب مکانی‌را چون بدو رسد حرکت نکند ، زیرا که از مطلوب بطبع نگریزد . وفلك هرنقطه‌ای‌را که قصد آن می‌کند از آن نقطه دیگر بار می‌گریزد . واگر بطبع جنبد وقصد نقطه کند از دو حال بیرون نیست : یا آن نقطه مقصد اوست ویا راه مقصد او. . اگر چنانکه مقصد اوست باید که چون بدو رسید نگذرد ، که از مقصد نگریزد چیزی . واگر بر راه مقصد اوست دیگر باره باز نگردد باز آنجا ، که اگر مقصد یافت بایستد ، واگر نه باید که این نقطه طریق مقصد او نباشد . پس چون می‌رود وباز می‌آید حرکتش طبیعی نیست ، پس ارادی باشد . وهرچه حرکت بارادت کند زنده باشد .

(٥٤) و جنباننده فلك عقل نباشد ، که عقل مجرّد است از اجرام و از تصرّفات اجرام ، پس جسم‌را چون جنباند ؟ ونیز جنباننده‌ای

1 پس: بایستی S || 2 فلك : عقل F || جسم: جسمی SH || 3 بطبع کند : کند بطبع TSH || 4 بود: باشد SH || پیش‌او: پیش F || 5 اوست: است SH || 5–6 وهرچه...حرکت نکند: ـF || هرچه حرکت: + بطبعT || 8 می‌گریزد : می‌گذردTF || واگر:اگرF || 8–9 کند...نقطه مقصد: ـ H || 9 آن‌نقطه: + کهF || ویاراه ... مقصد اوست :ـF || 9–10 ویاراه مقصد او: ـH || 10 بدو رسید: برسد SH || که‌از: وازS || 11 برراه:براهSH || باره:ـF || 12 که‌اگر:ـ SHF || اگرنه:اگرنیابد SH || این:آن SH || 13 می‌رود:می‌گذرد SH || طبیعی:طبعیT || نیست: نباشد SH || 14 ارادی: ارادتی F || 16 ازتصرفات: تصرفات SH || جنباند : جنبانند F || جنباننده‌ای باید: جنباننده باشد F

باید که تخیّل حدود کند که حرکت از «ج» تا بـ«ب» نه حرکتست از «ب» تا بـ «د». پس اورا باید که تخیّل کند که از کجاش می‌باید جنبانید هر وقتی، پس نفس باشد.

(۵۵) وهرکه حرکت کند بارادت غَرَضش عین حرکت نباشد، که حرکت طلب چیزیست، ونیز فلك طالب چیز شهوانی نیست ویا غضبی، زیرا که در فلك زیادت اجزا ونموّ چیزهائی که موجب خرق وحرکت مستقیم باشد نیست، ونیز مزاحمی در مکان یا تباه کننده‌ای اورا نیست، پس نه شهوت است اورا ونه غضب. وحرکتش از بهر چیزی نیست که بیك دفعه حاصل شود، که اگر حاصل شدنی باشد واگر حاصل ناشدنی بر هر دو تقدیر بایستادی از بهر یافت یا از بهر نومیدی، ونه چنین است، که پیوسته می‌جنبد. وحرکتش ازبهر منفعتِ سافل نیست، که سافل‌را پیش او آن قدر نباشد که دائم از بهر او جنبد. وبرهان گفته آمد در علوم که کوچك‌ترین کوکبی در فلك ثوابت که در ضبط مردم آمده است بارها چند زَمین است، وخورشید بیش از صد وشصت بار چند زمین است، تا آن فلك که خورشید دروست، با فلکهائی که بالای آن وبزرگتر از آنند چون باشد! ونیز بیان کرده آمد که علل حدوث حرکات افلاکست، پس افلاك بمعلولات خویش کامل نشوند. ونیز افلاك از بهر عشق وموافقت

2-1 که حرکت .. «د» : که حرکت از جسم تا پایه حرکتیست از تا بابدال F || 5 فلك طالب : مطلب فلك || یا : — F || 6 نمو : نمو و F || 9-8 پس نه ... چیزی نیست : — F || 10 ناشدنی : نباشد که F || 11-10 یا از : از H || 11 نومیدی : ناامیدی SH || 13 آمد : اند SH || کوچك‌ترین : کوچك‌تر SH || 15 خورشید : خرشید F || 16 خورشید : خرشید F || فلکهائی : فلکها F || 17 آمد : اند SH || حرکات : حرکت SH || افلاکست : افلاك افلاکست F || 18 بمعلولات : بمعولات F

اجرام ونفوس یکدیگر نمی‌جنبند ، که اگر چنین بودی حرکات جمله بریك نسق بودی ، و نه چنین است . وجهات حرکات و سرعت و بطوء مختلفست . و نه چنانست که عوام گویند که هرچه کوچکتر است تیزتر جنبد ، که فلك اعلی که در شبانروز همهٔ افلاكرا تحریك می‌کند از نقطه‌ای باز بنقطه‌ای ، بزرگتر از همه است وحرکتش تیزتر از همه است .

(۵۶) پس حرکات افلاك از بهر معشوقی ومطلوبیست که نه جسم است ونه نفس ، وآن عقل است وحرکتش نه از بهر آنست که ذات او یا صفتی از آنِ او بعینه اورا حاصل شود که ذات چیزی وصفات چیزی بعینه دیگری‌را نشود ، ولکن شبه صفت چیزی دیگریرا شاید که حاصل باشد . پس آن نفس که فلك‌را می‌جنباند از بهر عشق عقل می‌جنباند وازو نورها متّصل وعشقها وشوقها ولذّتهای بی نهایت بی پایان پیاپی بدو می‌رسد واز نور عشق بی‌نهایت حرکات بی‌نهایت منبعث می‌شود . وهم چنانکه ترا چون لذّتی رسد ویا در معقولات فکری کنی ، خیال تو محاکات آن کند وحرکاتی از بدن لایق آن حاصل شود ، ایشانرا نیز نفس لذّت می‌یابد ودر نور عالم عقل مستغرق می‌شود وحرکات تابع آن می‌افتد .

(۵۷) ونیز جرم فلك اگر بریك وضع بماندی ، آن دیگر وضع

---

3 نه چنانست : نه چنانکه SH || 4 در شبانروز : شبان روزی SH || تحریك : تمام حرکت T || 5 نقطه‌ای باز بنقطه‌ای : نقطه ح بنقطه و H از نقطهٔ ح به نقطهٔ د S از نقطهٔ T || 8-9 ذات او یا : یا ذات او F || 9 حاصل :– TF || صفات : صفت SH || 10 شبه صفت : شبه وصفت SH || 11 باشد : شود SH || 12 بی‌پایان ... بی‌نهایت :– F || 13 حرکات بی‌نهایت : حرکت SH || 15 لایق آن : که توان F || 18 آن : از SH

همیشه بر امکان بماندی. وامکان که در وجود نیاید نقص است، وچون عقول از جملهٔ وجوه بفعل اند وفلك نیز هیچ درو بقوّت نیست الا اوضاع، ودر یك حال جمع نتوانست کردن، پس بر سبیل تعاقب یکیك‌را بفعل می‌آرد، که کسی که شخص چیزیرا نگاه نتواند داشت بتعاقبِ اشخاص نوعش‌را نگاه می دارد.

(۵۸) ومعشوق جملهٔ افلاك یك عقل نیست که اگر یك عقل بودی حرکات همه ماندهٔ یکدیگر بودی، ونه چنین است. وآنچه بعضی گفته‌اند که معشوق همه یك عقلست وجهات حرکات از بهر نفع سافل اختیار کرد که اورا همه جهات یکی بود خطاست، که اگر شایستی که بجهت حرکت نفع سافل جوید، شایستی که بنفس حرکت نیز نفع سافل جستی. وسافل‌را آن وقع نیست نزد او که از بهر او بجنبد یا بجهتی بجنبد دون جهتی، بلکه هم چنانکه همه مشارکند در حرکت دوْری، همه‌را یك معشوق است وآن واجب الوجود است. وهم چنانکه حرکتشان مختلفست، هریك‌را معشوقی خاصّ است از عالم عقلی که نور واجب الوجود بواسطهٔ او بستاند، وچنانکه افلاك وحرکات بسیارند پس عقول بسیارند. ومعلوم شد که فلك نفس دارد ونفس او

2 عقول : عقل F || 3 کردن : کرد SH || بر سبیل تعاقب : سبیل F || 4 می‌آرد : آورد S || 5 نوعش : ـ F || 6 عقل بودی : بودی F || 8 یك : ـ F || 9 که اگر : زیرا که اگر SH || شایستی : نبایستی F || 10-11 جوید شایستی ... سافل : ـ H || 11 آن وقع : وقعی SH || بجنبد : جنبده SH || 12 بجهتی بجنبد : بجهتی جنبد S بجهتی H || بلکه : بل SH || 13 معشوق است : معشوق F || 14 حرکتشان : حرکاتشان SH || یك : یکی SH || معشوقی : معشوق F || 15 عقلی که : ـ F || بستاند : شاند H بسیارند F || 16 او : اورا F

ادراك عالم عقلی می‌کند و کلّیاترا می داند. پس نفسش مجرّد باشد از مادّت و مُدرِك معقولات بود. ونفسش‌را معشوقیست از عالم عقل، ونفع سافل ورشح خیر دائم ونزول برکات بر عالم تابع می‌افتد حرکات ایشانرا وتا این جمال ونورهست، این عشق وشوق هست و این حرکت هست واین فیض خیرات هست.

(۵۹) وچون بدانستی که از واجب الوجود جسم حاصل نشود، پس آنچه اوّل ازو در وجود آید عقلست چنانکه گفتیم. واگر ازین عقل جسم حاصل شود وبس، نشاید، زیرا که عالم بر آن یك جسم مقصور ماند. وجسم نشاید که علّت جسم باشد، زیرا که محویّ علّت حاوی نتواند بود، که نشاید که چیزی چیزیرا ایجاد کند بزرگتر وشریفتر از خویش. وحاوی نیز علّت محویّ نشاید، که وجوب معلول بعد از وجوب علّت باشد. وچون حاوی علّت محویّ بود، وجوب محویّ بعد از وجوب حاوی باشد. وبا وجوب حاوی امکان بودن محویّ بود، وامکان بودن محویّ با امکان نابودنش بهم است. واز امکان نابودن محوّی امکان خلاء لازم آید، وما گفتیم که خلاء مُحالست لذاته، پس نشاید که حاوی علّت محویّ باشد ووجوبش متقدّم بود بر وجوب محویّ. وخلاء آنگاه لازم آید که فرض وجود حاوی کنند بی محویّ

1 نفسش: نفس F || 2 مدرك: مدحرك F || نفسش: نفس F || معشوقیست: معشوقست HF || 3 برکات: حرکات F || تابع: مانع F || 4 این: آن TF || 7 عقلست: علتست F || 8 جسم: جسمی SH || زیرا: — F || 9 ماند: بماند SH || 11 خویش: خویشتنSH || 11 نیز: — SHF || 12 وجوب: وجود S || بعد: — F وجوب محوی H || 13 وجوب: وجود S || وبا: یا از F || 14 وامکان بودن ... بهم است: ویا امکان نابودنش با امکان بودنش بهم است، با امکان بودنش تا امکان بودنش بهم است S || تا بودن: نبودن SH || 15 گفتیم: بگفتیم SH

که اگر نه حاوی باشد ونه محویّ وعدم بحت بود خلاء نباشد. ونفس حاوی نیز علّت محویّ نشاید که نفس هرچه کند بتوسّط جسم خویش کند، پس تقدّم جسمش هم لازم آید، وچون بیان کرده شد که جسم علّت جسم نباشد، لازم آید که نفس جسم حاوی علّت جسم محویّ نباشد.

(۶۰) ونشاید که از معلول اوّل عقلی پدید آید وپس از آن عقل عقلی دیگر، چنانکه وجود باجسام نرسد. که اجسام واقع اند ونشاید که سلسلهٔ عقول تمام شود. واز عقل باز پسین جملهٔ اجسام حاصل شوند، که بگفتیم که هر فلکی‌را معشوقی است ونباشد الا علّت او. پس صورت حال چنانست که معلول اوّل‌را وجوبست بعلّت خویش وامکان است در ذات خویش. از آن روی که تعقّل وجوب کند ونسبت خویش بعلّتش، چیزی شریف ازو حاصل شود وآن عقلی دیگرست. واز آن روی که تعقّل امکان خود کند وتعقّل ماهیت خود، فلکی ونفسی از آن فلك حاصل شود ازو واین فلك اعلی است. وعقل بجهت شریفتر اقتضای شریفتر کند، وبجهت خسیس‌تر اقتضای خسیس‌تر. واز عقل دوم هم چنین باعتبار تعقّل وجوبش بعلّت عقلی حاصل شود، وباعتبار تعقّل ذاتش و امکانش فلك ثوابت ونفس او. واز عقل سوم هم چنین، باعتبار تعقّل

1 که اگر ... نه محوی و : ـ F || 2 کند : بکند F || 4 لازم آید ... محوی نباشد : ـ TF || 5 عقلی پدید : عقل پدید SH || از : واز F || 6 نرسد : نرسند F || 7 شوند : شود F || 9 صورت : ـ F || اول : او H || وجوبست : + نسبت S || 9-10 بعلت ... ذات خویش : ـ F || 10 خویش : + بعلت خویش‌و امکانست در ذات خویش که F || 11 عقلی : عقل F || از آن : آن F || 12 که تعقل : تعقل F || 13 ازو : ـ F || 13-14 اقتضای شریفتر : اقتضای شریف S || 15 باعتبار : اعتبار F || وجوبش : خویش F || تعقل ذاتش : ذاتش H || 16 نفس : نفوس F || سوم : سیم TSH

وجوب بعلّت عقلی حاصل شود، وباعتبار تعقّل ذات خود وامکان او فلك سیم. وهم چنین از هر عقلی عقلی ونفسی وفلکی حاصل شود تا بعقل نهم رسد، که فلك قمر ونفسش ازو بجهت تعقّل امکان وذات خویش حاصل شود. وباعتبار تعقّل وجوب بعلّت خود عقل دهم موجود گردد، واین «عقل فعّال» ست، که کدخدای عالم عنصریست وهیولای مشترك وصور آن ونفوس ما جمله ازین عقل است. وعلوم ما که در خویشتن بدو حاصل توانیم کرد، پس وجود آن هم ازین عقلست. واو مارا از قوّت بفعل می‌آرد ونسبت او با نفوس ما هم چون نسبت آفتابست با بصر.

(٦١) واین‌را معلولات بسیارست زیرا که حرکات افلاك معاون اوست. وچون قوابل مختلف باشند از یك فاعل شاید که فعلهای متعدّد و مختلف حاصل شود که آفتاب اگر چه یکیست ازو باختلاف قوابل الوان متعدّد ومختلف حاصل می‌شود. واین عقل ودیگر عقول متغیّر نشوند، که اگر متغیّر شوند تغیّر ایشان مستدعی تغیّر واجب الوجود باشد واین محالست. وعلوم ایشان وعلم واجب الوجود زمانی نباشد، که هرچه علم او زمانی بود، چون داند که چیزی خواهد بود آنگه که واقع شود، اگر علم خواهد بود بماند جهل باشد، واگر نماند

---

2 سیم : چهارم F || عقلی عقلی : عقلی SH || 3 نفسش : نفس F || 5 کدخدای : خدای F || عنصریست : عنصرست SH || هیولای : هیولی SHF || 6 ما که : ما HF || بدو : − TF || 7 کرد : + ما TF || واو مارا : ومارا F || 8 چون : − SH || نسبت : − F || 9 معاون : معادن F || 10 شاید : + وشاید || 11 شود : شوند SH || 12 الوان : + الوان F || 13 شوند : شود F || مستدعی : مستدع F || 14 باشد : باشند F || نباشد : نبود SH

متغیّر شود، ودر حقّ واجب الوجود وعقول این محالست. واین اقلّ عددست مر عقول‌را که بر آن بر همان قائم می‌شود، ومانعی نیست که بیشتر ازین باشند ببسیاری، ولکن کم ازین نشاید که باشد ویاد کردیم در دیگر کتابها که عدد ایشان سخت بسیارست. والله اعلم.

## فصل هشتم

## در اسباب حوادث وخیر وشرّ وقضا وقَدَر

(۶۲) بدان که هر چیزی که او حادث شود علّت او نشاید که بجملگی پیوسته بوده باشد، که اگر چنین بودی معلول نیز موجود بودی با او پیوسته، ونه چنین است. پس اورا علّتی باید حادث بجملهٔ اجزایش یا ببعضی. واین سخن در آن حادث که علّتست یا جزو علّت باز آید واورا علّتی دیگر باید حادث، وسخن در آن علّت وجزو علّت هم چنین متوجّه می‌گردد وهرگز منقطع نشود. پس هر حادثی‌را علل لایتناهی باید، ونشاید که همه بهم جمع شوند که ما بیان کردیم که هر عددی مرتّب که آحادش جمع شوند نهایتش واجب آید. پس سلسلهٔ علل حوادث بهم جمع نشوند، پس این علل البتّه متجدّد باشند

1 و در : در F | واجب الوجود : واجب SH || عقول : + و F || اقل : اول H || 2 مانعی : مانع F || 4 در دیگر : -F || والله اعلم : در دیگر F، -S || 7 او : -SH || 8 باشد : باشند F || 9 باید حادث : حادث باید TSH || بجمله : بجملگی S || 10 ببعضی : بعضی F || 11 علت وجزو علت : -F || 14 مرتب : قریب F مترتب T || 14 آید : شود SH || 15 نشوند : نشود SH || متجدد : متحد H

وهیچ منقطع نشوند بابتدائی ، زیرا که آن ابتدارا دیگر بار علّت حدوث باید وآن سخن باز آید .

(۶۳) وچیزی که تجدّد درو واجب است ومستمرّ تواند بود حرکتست ، وهر حرکتی منقطع شود الا دَوْری افلاك . ونیز این حوادث متخصّص نیست بجائی از عالم ، پس علّتش حرکتی باشد مشتمل بر عالم ، وآن حرکت دوریست افلاکرا . وافلاکرا ارادتی کلّیست هر حرکترا . وچون بنقطه‌ای برسد ارادت کلّی ووصول به آن نقطه علّت شود ارادت جزوی حرکترا از آن نقطه بدیگری . ودیگر بار وصول بدان نقطه بارادت کلّی علّت ارادت جزوی دیگر باشد حرکتی دیگررا از آن نقطه بدیگری . پس ارادت کلّی پیوسته با وصول نقطه‌ای علّت حرکتی باشد از آن نقطه وحرکت از آن نقطه علّت وصول بنقطه‌ای دیگر ووصول بنقطه‌ای دیگرْ بارِ دیگر بارادتی کلّی علّت ارادتی دیگر جزوی بود . واین دور محال نیست ، زیرا که هر ارادتی جزوی موقوفست بر وصول نقطه‌ای که وصول آن نقطه بعینه موقوف نیست بر عین آن ارادت جزوی بل بر غیری از امثال او . ودور محال آن باشد که چیزی

1 منقطع : جمع F || بابتدائی : بابتدا F || آن ابتدارا : ابتدارا F || حدوث : حادث F || 2 آن سخن : سخن S || 4دوری : دور S || 5 بجائی : بجانبی T || علتش : غاتیش SH || مشتمل : مستمر F || 7 ووصول : وصول SH || 8 بدیگری و : به SH || 9 دیگررا : دیگر SH || 10 علت : حرکت H || 11-15 وصول ... بر غیری از امثال او : هر ارادتی جزوی موقوف است بروصول نقطه‌ای که وصول آن نقطه بعینه موقوف نیست بر عین آن ارادت جزوی بل برغیری از امثال او بود S || 12 ارادتی : ارادت F || ارادتی دیگر : اراداتی F || 15 بل : - F || او : + بود H

موقوف باشد بر آنچه موقوفست برو، واین حرکات اشخاص علّت حدوث چیزهاست وثبات استمرار تجدّد اعداد مدّتی، علّت ثبات نسبت حادثی باشد با علّت ثباتش. نبینی که مدّت آفتاب بر بالای زمین ضَرْباً للمثل علّت ثبات روزست؟ نرمك نرمك بتوالی اشخاص حرکات از نقطه‌ای بنقطه‌ای نزدیکت می‌گرداند زوال علّت روزرا، تا آن وقت که زایل شود.

(٦٤) پس آنچه علّت ثبات نسبت حادث با نسبت با علل ثبات آن اشخاص باشد، ثبات تجدّد اشخاص بر توالی ثابت بود. پس اشخاص حرکات در مدّت بقای چیزی آن مدّت‌را سیر می‌کنند. وچون حال چنین است کسی نتواند گفت که حادث ثابت‌را علّت ثابت باید وحادث‌را نسبت با علّت ثبات وهم حدوث باشد وعلّت حدوث وثباتش بباید. پس علّت ثبات نسبت حادثرا با علّت ثباتش، علّت ثباتی بباید وهم چنین بی‌نهایت. پس علل ثابت بی‌نهایت جمع شوند واین محالست، زیرا که ما گفتیم: علل ثبات نسبت حادثات با علل ثباتشان مدّتهای حرکات افلاکست، واشخاص ایشان ثابت نیست تا علّت ثبات دیگر بخواهد. وثبات بی ثباتی مدّتی، علّت ثبات نسبتهای حادثات می‌شود با علل ثباتشان. واین حرکات واقع نشوند پیش از آثارشان بزمان که حرکت‌را بقا نیست

1 باشد: شود H || 1-16 این حرکات ... علل ثباتشان : ـ TSH || 4 نرمك نرمك : کوچك کوچك F || بتوالی : بتوانی F || 4 حرکات : حرکات‌را SH | 5 تا آن : بآن F | ۷ ثبات آن : ثباتشان F || 8 باشد : ـ F || ثبات : با ثابت F || بود : ـ F || 9 درمدت : مدت F || 10 علت ثابت : علت ثبات F || 11 حدوث : حادث F || 17 نشوند : نشود SHF || حرکت‌را : حرکات‌را F

واثر بعد از عدم نکند، بلکه تقدّم دارد در عقل. وبزمان بهم باشند هم چون کسی که می‌رود وچراغی می برد وشعاع با او می‌رود.

(۶۵) پس حرکات علل حدوث اند، وبحسب هر استعدادی از عقل مفارق حادثی که لایق او باشد حاصل گردد واو حوادث‌را وجود بخشد از اعراض وصور ونفوس، نه از آنکه او متغیّر شود بلکه قوابل واستعدادات متغیّر شوند بحرکات افلاك. وشاید که فاعل **متشابه الاحوال** چیزهائی کند مختلف ونامتشابه از بهر اختلاف قوابل. وگروهی گفتند که رفتن حوادث بی‌نهایت متصوّر نیست، از آنکه یکیك حادثند پس همه حادثات باشند. واین خطاست زیرا که حکم هر یك بر همه در جمله جایها راست نباشد که توانیم گفتن که هر یك از مردم در سرائی بگنجد، نتوانیم گفتن که همهٔ مردم در سرائی گنجد. ودیگر گفتند کچون یکیك موجود شدند از حرکات وحوادث پس همه موجود شده باشند واین نیز حکم هر یك است بر همه، وگفتیم که لازم نیست. وحرکات با یکدیگر جمع نمی‌شوند بلکه علی الولا معدوم می‌شوند، پس اورا همه‌ای نیست. ونیز گفتند که امروز آخر همهٔ روزهای رفته است پس روزهای گذشته‌را چون آخر باشد اوّل باشد واین خطاست، زیرا که امروز آخر روزهاست نه بدان معنی که آخریست که بعد ازو

1 بلکه: + بی F || بزمان: زمان F || 2 برد: بود F || 7 چیزهائی: چیزها H || 8 نیست: + اند F || حادثند: حادث F حادث شد SH || 9 باشند: باشد H || 10 جایها: جانبها T || 11 بگنجد: گنجد SH || گنجد: می‌گنجد F || 13 گفتیم: بگفتیم SH || 14 بلکه: که F || 16 پس روزها: بروزها H

چیزی دیگر نباشد، بلکه آخریست که بعد ازو ما لایتناهی خواهد بود. وهم چنانکه امروز اوّل ابدست وابد آخر ندارد، آخر ازلست وازل اوّل ندارد. ونیز گفتند که اگر حوادث اوّل ندارد، هر حادثی موقوف باشد بر ما لایتناهی، وهر چه بر ما لایتناهی موقوف شود هرگز واقع نشود. واین نیز وجهی ندارد، کچون گویند فلان بر بهمان موقوفست، آن خواهند که هر دو در مستقبل خواهند بود ویکی آنگه حاصل شود که دیگری حاصل شده باشد. وهر چه تو اورا در مستقبل فرض کنی میان تو واو عددی متناهی باشد، وچیزی بر ما لایتناهی که در مستقبل خواهد بود موقوف نشود. واگر بدین توقّف آن خواهند که هر یکی از حوادث ماضی نتواند بود الا از پس حوادث ما لایتناهی در ماضی، این محلّ نزاع است، حجترا نشاید.

(٦٦) وآنچه گویند که ما حرکات ماضی‌را یکبار بی‌عددی متناهی بگیریم ویکبار با آن عدد متناهی وهر دو سلسله‌را بهم تطبیق کنیم ناقص بایستد وزائد بمتناهی بیفزاید وزائد بر متناهی متناهی باشد، حجتی باطلست، زیرا که اجتماع حرکات ماضیهٔ مترتّبه واستعادت آن فرضی محالست، وهر چه بر محالی بنا کنند از آن وجه که محالست

1 بلکه : بل H || 4 بر ما لایتناهی : بما لا یتناهی S || 5 شود : باشد SH || نیز : − H || گویند : + که SH || 7 آنگه : آنگاه SH || 7–8 تو اورا : اورا تو SH || 8 باشد : + وهمچنین دائماً میان هردو حادث که فرض کنند پس T || چیزی : + که F || 10 خواهند : خواهد F || ماضی : − F || 11 از پس : پس از TF || ما لایتناهی : لایتناهی F || 13 آن عدد متناهی : آن عدد غیرمتناهی S || سلسله‌را بهم : سلسله برهم H سلسله‌را برهم S || 14 بمتناهی : + بر متناهی S || 15 حرکات : حرکت F || مترتبه : مرتبه H || استعادت آن : استعداد F || 16 کنند : کند F

محال باشد. وبرهان نهایت که گفتیم در جائی راست آید که اجتماع اعداد ترتیب باشد. امّا اگر ترتیب بی اجتماع بود، هم چو حرکات فلك وغیر آن یا اجتماع بی‌ترتیب بود هم چون نفوس ناطقهٔ گذشتگان، بی نهایت شاید که باشد. واین برهان در آنجا راست نیاید زیرا که حرکات‌را اجتماع نیست، پس سلسلهٔ آن موجود نشود، ونفوس‌را ترتیب نیست هم سلسله ندارد.

(۶۷) وقضاء علم وحدانی حقّ است سبحانه وتعالی وقدر تفصیل قضاء اوّلست واحاطت محرّکات بآحاد کائنات وضبط جملهٔ احوال واوقات آن بر تفصیل جزویّات چنانکه بگوئیم. وشرّ چیزی نیست موجود. بلکه یا عدم چیزیست یا عدم کمال چیزی. وانگشت زائد که شرّ گیرند از بهر آن گیرند که هیأت حسن از دست می‌ببرد، که چیزی که غیری‌را زیان ندارد، خودرا هم زیان ندارد، پس شرّ نباشد. وبعضی چیزهارا که شرّ گیرند هم چون مار وکژدم هم باعتبار آن گیرند که اتلاف چیزها میکنند واگر تفویت نکردندی شرّش نگفتندی. وچون واجب الوجود خیر محض است وذات او کاملترین موجودات ومعقولاتست، پس ازو خیر محض موجود شود. واگر در وجود چیزی واقع باشد که درو شرّی باشد، خیرش بیش از شرّ بود، واین قسم بواسطهٔ قسم پیشین

1 برهان: + که H || 3 یا اجتماع: باجتماع F || هم چون: همچو SH || 4 بی نهایت: – F || 4 شاید که باشد: شایند که باشند H || 5 حرکات‌را: حرکات F || 7 وحدانی: خدای H || است: – F || 8 اولست: اوست H || 9 آن: این F || شر: مر F || 11 می‌ببرد: می‌برد TSF || غیری: غیر F || 12 چیزهارا: چیزها F || 13 مار وکژدم: گرگ ومار TH گرگ وباز S || اتلاف: اغلاف F || 15 او: – F || موجودات: – F || معقولاتست: معقولات F || 16 واگر: اگر SH || 17 شری: شر SH

موجود شود . وخیر محض عالم اشرف است وآن عالم عقلست ومثل آن . وامّا مانند آب وآتش ، ظاهرست که نفع ایشان بیشتر از ضرّشانست ، ونفع آتش‌را لازم افتد که گاه گاه جامهٔ درویشی‌را بسوزاند . وخیر بسیاررا از بهر شرّ کوچك بجا رها کردن شرّی بسیار باشد . وشرّ غالب در وجود نیست . اگر کسی گوید که این قسم‌را چرا چنان نیافرید که شرّ درو نباشد؟ این سؤال او فاسد باشد ، وهم چنان بود که کسی گوید آب‌را چرا غیر آب نکردند وآتش‌را غیر آتش . واگر همه خیر محض بودی ، قسم اول شدی وقسم دوم نبودی . ووجود عالم ممکن نباشد کاملتر از آنکه حاصلست .

(٦٨) اگر کسی گوید کچون حوادث بقضا وقدرست گناه کارررا چرا عقاب کنند؟ گویند که عقاب بر خطیئه نه منتقمی بیرونی کند از سر غضب ، بلکه نفس حامل عذاب خویش است با خود ، هم چنانکه کسی مبتلا شود به بیماری از بهر تهمتی سابق . اگر گوئی که چون بیان کرده شد که خیر بیش از شرّست ، چونست که بر مردم طاعت شهوات وغضب وجهل وانصراف از آخرت غالبست وبیشتر شقی‌اند؟ بدانکه مراتب مردم در این عالم سه است : طرف اقصی در سعادت دنیاوی ، ومتوسط بر مراتب بسیار ، وسافل که عرصهٔ مصائب مالی وبدنی باشد .

---

1 اشرف است : اشرف F || 2 ضرشانست : منورشانست F || 3لازم : ملازم SH || 4 شر کوچك : کوچك F || 5 کسی : - SH || 6 نیافرید : نیافریدند SH || سؤال : سود F || او : اورا وباطل SH || 7 آتش : + نکردند SH || 10 کسی : - SH || 11 چرا عقاب : عقاب چرا SH || خطیئه : خطایت S || منتقمی : تهمتی F || 13 بهر : - F || 16 مراتب : ومراتب H || 17 مالی وبدنی : بدنی ومالی SH بدنی وحالی T

ومجموع آن هر دو قسم بیش ازین قسم است. بلکه وسط تنها بیشتر اقسامست در آخرت، حال هم چنین است. وسعادت وخیر بیشتر از شقاوت وشرّ باشد وسعادت یك نوع نیست.

(۶۹) وبدانکه عنایت الٓهی هر نوعیرا وجود بر آن صفت که لایق اوست داده است، وکمال او وطریق کمال اورا میسّر کرده. وچون بدانستی که درین عالم حوادث از واهب صور حاصل می‌شود واو متغیّر نمی‌گردد بلکه فیض از بهر استعداد قابل حاصل می‌شود، نتواند بود که حادثی باشد که قابل ندارد، ویا چیزی که در حکم قابلی باشد همچو بدن نفس‌را که قابل او نیست ولیکن در حکم قابل است، که نفس کمال بدن است ووجودش بر او موقوفست. پس هیولی حادث نشود زیرا که اورا قابلی نیست تا از بهر حدوث استعداد او حادث گردد. اگر حادث شود فاعلش متغیّر شده باشد واین محالست، زیرا که گفتیم که مفارق از جملهٔ وجوه متغیّر نشود که تغیّر او برسد بتغیّر واجب الوجود، وامتناع آن بیان کرده شد. پس هیولی دائمست. وچون وجود ممکنات جمله دفعةً بیکبار محال بود، زیرا که اجسام وهیولیّات متناهی اند از بهر برهان وجوب نهایت وممکنات‌را کمالات از صور و نفوس وغیر آن بی‌نهایتست، واگر نیز تقدیر کردندی که عدد لایتناهی

---

1 بیشتر : نیستی F || 2 اقسامست : اقسام S || در آخرت حال هم چنین‌است : ــF || 4 وبدانکه : بدانکه S || هر : مر F || 5 اورا : او واورا F || 6–7 حاصل می‌شود ... قابل : ــ F || 8 قابلی : قابل S || 10 او موقوفست : وصوفست F || 12 شده : گشته SH || 14 وچون : ــ S || 15 دفعة : دفع F || بیکبار: ــ F || 16 ممکنات‌را : ممکنات F || 17 نیز : نه F

واقع شدی ازینها دفعةً با آنکه ممتنع است بر امکان ، هنوز ما لایتناهی نا موجود شده بماندی ، پس هم چنانکه مبادیرا قوّت فعل بی‌نهایت است هیولی آفریده شد که قوّت انفعالی بی نهایت دارد ، واجسامی موجود گشتند از جود حقّ سبحانه وتعالی که از بهر غرض علوی حرکات بی نهایت می‌کنند ازلاً وابداً . واز آن استعدادات بی نهایت حاصل می‌شود، وحوادث لایتناهی از واهب صور پدید می‌آید، ونفوس ناطقه قرناً بعد قرن موجود می‌شوند . وآنچه کامل می‌گردد بجناب حقّ باز می‌گردد ، که اگر این حرکت نبودی هیچ حادثی نتوانستی بود . مدّتی بعضی از نفوس خلافت زمین بجای می‌آرند ونوبت خود می‌دارند وهیولی‌را از تصرّف خود می بردارند، تا دیگران موجود شوند وزاد آخرت خود بسازند.

(۷۰) وبدانکه اگر بدن پشه‌را استعداد قبول نفس ناطقه بودی ، از واهب صور اورا حاصل شدی ، زیرا که مبادی بخیل نیستند ودر هر چه نگاه کنی آثار رحمت وعنایت حقّ بینی . بنگر که اگر افلاك جمله نورانی بودندی شعاع ایشان زمین‌را حرق کردی واعتدال باطل شدی ، واگر بی نور بودندی این عالم در ظلمت بماندی ، ونشو حیات درو نبودی . واگر افلاك ثابت بودندی ، بعضی از زمین که شعاع کواکب برو بودی تباه شدی وباقی بی نور بماندی . واگر پیوسته بر یك دایره

2 ناموجود : را موجود F یا موجود T || 4 سبحانه وتعالی : – SH || 4–7 جود حق ... می‌شوند : – T || 6–7 پدید می‌آید ... موجود : – F || 7 می‌شوند : می‌شود SH || کامل می‌گردد : کامل می‌گردند SHF || بجناب حق باز می‌گردد : = SH بجناب حق باز می‌گردند F || 9 زمین بجای می‌آرند : – F || 10 بسازند : سازند SH || 11 بدن : – SH || 12 که : یکی F || 13 آثار : اشارت F || 14 حرق : خزف SH || 16 از : ازین F || 17 بودی : نبودی F

می‌جنبیدندی افلاك ما ورای آنچه در مقابلهٔ آن بودی از زمین از نور محروم ماندی وفصول نبودی هم چو تابستان وزمستان ومانند آن . ونبینی که عنایت حقّ تعالی هر یکی‌را از افلاك حرکتی سریع یومی تابع حرکت جرم اعلی تقدیر کرده است ، وهر یکی از افلاك بخود حرکتی بطیء‌تر می‌کند. ومیل می‌کند بجنوب وشمال تا نور بجوانب برساند. واگر زمین نزدیك فلك بودی ، از حرکت فلك وشدّت حرارت تباه شدی. واگر جز از آتش بنزدیك فلك بودی وآتش جای دیگر ، حرکت فلك اورا آتش کردی ودر میان دو آتش عناصر بجوشیدندی .

(٧١) وچون حیواناترا بگوهر یابس حاجت بود از بهر حفظ شکل وهیأت اعضا وضبط صور وادراکات ، ایشانرا در وسط نزدیك گوهر یابس ایجاد کردند ودر زیر آتش چیزی نهادند که مناسب او بود در حرارت چون هوا ، ونزدیك زمین چیزی که مناسب او بود در برودت هم چو آب. وآب وهوارا مناسبت است در رطوبت. وآب چون موجب مرکز بود در زمین ، از گرد زمین در نیاید. وعنایت حقّ تعالی تمام شد در حقّ حیواناتی که بدم زدن محتاج بودند. وبنگر که عنصریّاترا چون حرارت محلّل ملطّف محرّك بداد وبرودتی مسکّن عاقد ورطوبتی مرافق قابل تشکّل ویبوستی حافظ شکل وتقویم تا بدان وجود موالید

1 ما ورا: ما اورا F || آن : او F || 3 ونبینی : ببین F || تعالی : – SH || 3–4 یومی تابع : وبی مانع F || 4 جرم : – F || یکی : یکی‌را SH || 7 جز از آتش : – T || بنزدیك : نزدیك F || 8 دو : دودو F || 11 زیر : برابر F || 12 ونزدیك : نزدیك F || 13 آب وهوا : ابر وهوا S || مناسبت است : مناسب F مناسبت T || 14 مرکز : تر F کو T || نیاید : نیامد SHF ، + سبحانه SH || 15 شد : شدن F || بنگر که : بنگر F || 16 ملطف : بلطف F محرك : ومحرك SH || 17 مرافق : موفق F مرفق T || شکل : بشکل F

تمام شد ، « صُنعَ اللهِ الّذی أتقن کُلّ شیءٍ » . وعجایب ملك وملکوت بیش از آنست که بتوان گفت .

(۷۲) وبدانکه عوالم سه است : عالم عقل ، وآن ذواتی اند مجرّد از مادّت وجهت از جملهٔ وجوه ، وآنرا « عالم جبروت » خوانند و « ملکوت بزرگ » . وعالم نفس ، وآن ذواتی اند مجرّد از مادّت ولیکن متصرّف باشند در مادّت وآنرا « ملکوت کوچك » خوانند . وعالمِ جرم است وآنرا « عالم ملك » خوانند . وآن نیز بر دو قسم است : عالم اثیرست وآن افلاك کند ، وعالم عنصرّیاتست . وعالم عنصرّیات در جنب افلاك قدری ندارد . وافلاك در قهر نفوس منطوی اند ، ونفوس در قهر عقل ، وعقول در قهر معلول اوّل ، ومعلول اوّل در قهر نور وعزّت بار خدای عَزّ سُلطانُهُ .

## فصل نهم

## در بقای نفس وسعادت وشقاوت ومانند آن

(۷۳) بدانکه نفس باقیست ، برو فنا متصوّر نشود ، زیرا که علّت او که عقل فعّال است دائمست ، پس معلولْ بدوامِ او دائم ماند . وچیزی نیست منطبع در محلّی تا آن محلّرا هیأتی دیگر حاصل شود که اورا باطل کند تا استعداد بودن آن درو زایل گردد ، هم چو گرم شدن آب

---

1 شد : شود F || سورهٔ ۲۷ ( النمل ) آیهٔ ۹۰ || 2 بتوان : توان F || 4 جهت : جفتF || 7 آن نیز: این SH || 8 عالم عنصریات : عنصریات SH || جنب : حسب F || 9 ندارد : ندارند F || 15 بدانکه : وبدانکه H || برو فنا متصور : وفنا دررو متصرفF || 16 دائمست : دائم ماند SH || 17 منطبع : - F || هیائی : حیاتی F

که چون سخت گرم شود صورت آبی‌را باطل گرداند واستدعای حصول صورت هوائی کند . وچون نفس محلّ ندارد وجوهری مباین است اجسام‌را ، از بطلان جوهری دیگر مباین عدم اوِ لازم نیاید . وفی الجمله بمیان مرگ وزندگانی فرق کننده قطع علاقه است . وعلاقه عرضیست اضافی واز بطلان اضافات بطلان جوهری لازم نیاید ، پس ببقای علّت دائم ماند . واستعداد بدن اگر چه مستدعی نفس است ، واجب نگردد ببطلانش بطلان نفس ، که دروگر چون جوهری مباین است کرسی‌را ، از عدم او عدم کرسی لازم نیاید . وعقول هرگز باطل نشوند زیرا که ایشانرا حاملی وتعلقی با حاملی نیست وبجز بر علّت فیّاض خویش موقوف نیستند ، وواجب الوجود دائمست پس عالم عقلی بوجود او دائم باشد که بر غیر او موقوف نیست . ومفارق نمیرد که حیات مفارقات از بهر سببی بیرونی نیست تا زایل شود ، بلکه ادراك ذات خویش از بهر تجرّد از مادّت کنند که حیات ایشانست وبذات ایشان واجب است ایشانرا ، پس زایل نشود هم چنانکه خواجهٔ حکمت افلاطون گفت در نفس که او دهندهٔ حیاتست چیزهارا وهر چه خاصیّت او دادن زندگی باشد زندگی او بذات خویش باشد ، پس هرگز ضدّ آنچه مقتضی ذات ولازم ماهیّت اوست قبول نکند .

(٧٤) وبدانکه جماعتی از عوامّ پندارند که سعادت ولذّت جز

1 استدعای : ابتدعاء F || حصول : ــ F || 2 جوهری : جوهر TF || 3 وفی‌الجمله : فی الجمله F || 6 مستدعی : مستعدی F || نگردد : گردد F || 7 دروگر : درودگر SH || 8 عدم کرسی : کرسی F || 9 تعلقی : ملقی F || فیاض : قیاس F || 10 نیستند : نیست F || 13 کنندکه : وکنندگی F || 14 حکمت : حکیم F || 15 چیزها : چیزهائی H

وقاع واکل وشرب ومثل آن نیست ، وپیش ایشان فریشتگان و کرّوبیان شقیّ اند ، وحال چهار پایان که این جمله لذّات دارند بهتر از حال فریشتگان ومقرّبان ملای اعلی است .

(٧٥) وبدانکه لذّت رسیدن کمال وخیر چیزیست بدو وادراك کردن آن از آن روی که چنین است چون مانعی وعایقی نباشد . والم رسیدن شرّ وآفت چیزست بدو وادراك کردن آن از آن روی که چنین است چون مانعی وعایقی نباشد . وچیز لذیذ باشد که برسد واز آن لذّتی حاصل نشود از بهر مانعی . هم چون کسی که معدهٔ او معلول باشد یا ممتلی بود از طعام لذیذ متنفّر شود ، وچون این مانع برخیزد از آن چیز لذیذ لذّت یابد . وچیز الم کننده باشد که برسد واز آن المی حاصل نشود از بهر مانعی ، هم چو کسی‌را که خدری بود واورا زنند خبر ندارد ودردش نکند ، وچون آن خدر زایل شود آنرا در یابد ودردش کند .

(٧٦) وهر قوّتی‌را از قوای مردم لذّتیست والمی . لذت بصر در دیدن چیزهای ملایمست والمش در دیدن چیزهای نا ملایم ، ولذّت شمّ در بوییدن چیزهای خوش بویست والمش در بوییدن چیزهای گزنده ،

1 آن : این F ‖ فریشتگان : فرشتگان F ‖ 2 لذات : لذتها SH ‖ 3 است : ـ SH ‖ 5 کردن : ـ SH ‖ نباشد : نباشند H ‖ 6 چنین : نه چنین T ‖ 7 مانعی وعایقی : عایقی ومانعی H ‖ چیز : خیر TF ‖ برسد : برسندH ‖ 8 نشود: شود F ‖ چون : چو SH ‖ 8–9 معلول باشد : علیل SH ‖ 9 این : چو SH ‖ 10 که برسد : ـ که F ‖ 11 مانعی : مانع F ‖ بود : باشد SH ‖ 11–12 اورا زنند : آنرا بزنند H اورا بزنند S ‖ 12 شود : باشد F ‖ 14 المی: الم SH ‖ 16 بویست : بوست F ‖ گزنده : کریهة الرائحة TSH

ولذّت سمع در شنیدن آوازهای خوش است والمش در شنیدن آوازهای نا ملایم ، ولذّت قوّت شهوانی در قضای شهوت است ، ولذّت قوت غضبی انتقام است تا رنجها بکسی رسد که برو خشم دارد . لذّت والم هر یکی ازین قوی دیگری ازو غافل باشد ، چنانکه شمّ نه از طعم خوش لذّت یابد ونه از طعم نا خوش ، از آن روی که طعمی نا خوشست ، متألّم شود . وکمال ولذّت روان در یافت وجودست از مسبّب الاسباب وعقول ونفوس وسماویّات وعنصریّات بر ترتیب ، تا چون منتقش شود بمعقولات بعد از مفارقت عالمی عقلی گردد بفعل از جملهٔ وجوه .

(۷۷) واز جهت عقل عملی کمالش آنست که اورا بر بدن هیأت استعلائی باشد نه هیأت انفعالی از بدن وخُلق عدالت اورا حاصل شود . وعدالت عفّت است وشجاعت وحکمت . وعفّت توسّط قوای شهوانیست در آنچه مشتهی باشد ونا مشتهی بحسب رأی صحیح . وعفّت در میان دو چیز مذمومست وآن خمود است وشبق . وشجاعت توسّط قوّت غضبی است در آنچه ازو خشم گیرند ونگیرند بر نسق رأی درست وآن در میان دو خُلق مذموم است چون تهوّر وبددلی . وحکمت توسّط استعمال عقل عملی است در آنچه تدبیر زندگانی کنند ونکنند بحسب رأی

---

2 قوت : قوتی S || در قضای شهوات است : ـF || 3 تا رنجها بکسی رسد : یا رنجها بکسی رسانیدن SH || لذت والم : المی F || 4 قوی : قوتی F || از طعم:ـ SH || 5 ناخوش : ـ SH || طعمی : طعم F || 7 وسماویات : ـ سماویات SH || منتقش : مستعد F || 8 عالمی : علمی F عالم SH || بفعل : وبفعل F || 9عملی : علمی F || بر بدن : بدیدن F || 10 از : او F || 11 قوای : قوت SH || 13 خمود است وشبق : خمود وشبق است SH || قوت : ـ F || 15-16استعمال عقل عملی : ـ استعمال F استعمال علم وعقل SH || 16 کنند: کند F

درست وآن در میان دو حالت مذمومست چون گربزی وبلاهت. واین حکمت نه آن حکمتست که انتقاش باشد بحقایق ومعقولات که آن چندانکه زیادت بُوَد بهتر باشد.

(۷۸) وچون این سه قوّت متوسّط شدند، ملکهٔ فاضله حاصل شد وجملهٔ فضائل ورذایل از اصلاح وافساد این قوّت می‌خیزد. وفی‌الجمله کمال مردم در تجرّدست از مادّت بقدر طاقت وتشبّه بمبادی. وچون این ملکات اخلاق وعلوم اورا حاصل شود بعد از مفارقت لذّتی یابد که آنرا وصف نتوان کرد، چنانکه رسول گفت ـ علیه السّلام ـ که از حق تعالی خبر دهد: «أَعْدَدْتُ لِعِبادِیَ الصّالِحینَ ما لا عَینٌ رَأَت وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ عَلی قَلبِ بَشَرٍ».

(۷۹) وچون بدانستی که لذّت هر قوّتی بر قدر کمال ودر یافت اوست، پس نسبت لذّات عقلی با لذّات حسّی هم چو نسبت در یافتهٔ عقلست، چون واجب الوجود وعالم عقل ونفس وغیر آن، با طعوم واز آنچه خسیس است. وادراك عقل قوی‌ترست از ادراك حسّ، زیرا که حسّ ظواهر چیزهارا در یابد وبس، وعقل ظاهر وباطن چیزهارا در یابد وبیشترست، زیرا که عقل‌را مدرَکات بی نهایت است وحسّ چیزهای

---

1 در میان دوحالت مذمومست :ـ SH || چون :ـSH || بلاهت : ملاهت F || 4 وچون : چون F || 5 رذایل از اصلاح وافساد این : ردایل آن بفساد وصلاح آن SH || 6 در : بر H || تشبه : شبه F || وچون : ـ H || این : ـ F || 8 رسول : پیغامبر SH || 8–9 که از حق تعالی خبر دهد : حکایت از حق تعالی SH || 9 اعددت : اعتددت F || 9–10 حدیث از صحیح بخاری : بدء الخلق ، باب هشتم || 10 قلب بشر : + فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین جزاء بما کانوا یعلمون T || 13–14 وازآنچه خسیس است : وازآنچه‌خسیسTF ، ـ SH || 15 چیزهارا : چیزهاF

متناهی‌را دریابد، وشریفترست بما لا یتقارب ولازم‌ترست، زیرا که حسّ تباه شود ونفس تباه نشود. پس بر قدر نسبت دریابنده ودریافته ودریافتن عقلست با دریابنده ودریافته ودریافتن حسّ، ونسبت باشد میان لذّت این وآن.

(۸۰) واگر ما درین عالم معقولات لذّت نیابیم واز رذایل وجهل دردناك نشویم از آن باشد که سُکر عالم طبیعت بر ما غالبست واز عالم خویش مشغولیم. وچون این شواغل بر خیزد، آن کس که کمال دارد لذّتی یابد بی نهایت بمشاهدت واجب الوجود وملای اعلی وعجایب عالم نور ودائم در آن لذّت بماند، «فِی مَقعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلیكٍ مُقتَدِرٍ». وعقلی شود نورانی واز جملهٔ فریشتگان مقرّب شود وهرگز این خاکدان پلیدرا یاد نیارد واز نگریستن بدو ننگ دارد، «وَإذا رَأَیْتَ ثَمَّ رَأَیْتَ نَعیماً وَمُلکاً کبیراً». وحقّ تعالی از انوار جلال خویش اورا شربتها دهد روحانی چنانکه گفت «وَسَقیهم رَبُّهم شَراباً طَهوُراً». واین طایفه از مرگ شواغل طبیعت برهند، واز ظلمات بیرون شوند، وبسر چشمهٔ زندگی ودریاهای نور حقیقی روحانی پیوندند که «لَهمْ أجرُهمْ وَنورُهم». وجای دیگر گفت «نورُهم یَسعی بَینَ أیدِیهم وَبأیمانِهمْ». وبار خبث بدن ازیشان فرو افتد

---

1 یتقارب : یتفاوت F || 2 تباه : تبالی F || تباه : تبالی F || 3 ونسبت : وحی نسبت F || 4 لذت : – F || 6 سکر : شکل F || 7 آن کس : لمس F || 9 ودائم : – F || 9–10 سورهٔ ٥٤ (القمر) آیهٔ ٥٥ || 11 شود : نشود F گردد TSH || یاد : درخاطر TSH || 12 سورهٔ ٧٦ (الدهر) آیهٔ ٢٠ || 13–14 سورهٔ ٧٦ (الدهر) آیهٔ ٢١ || 15 بسرچشمه : برهمه F || 16 سورهٔ ٥٧ (الحدید) آیهٔ ١٨ || 16–17 سورهٔ ٦٦ (التحریم) آیهٔ ٨

وزندگی حقیقی در آن عالم است چنانکه قائل حقّ گفت « وَإِنّ الدّارَ الآخِرَةَ لَهِیَ الحیوَانُ لَوْ کانُوا یَعلمونَ » .

(۸۱) واین لذّت اگر چه هر چه عظیمترست ، ولکن کسی که ذوق ندارد او هم چنین که عِنّین باشد که لذّت جماع آنچنانکه هست در نیابد . وجماعتی از حکیمان روشن روان ومجرّدان صاحب بصیرت ازین لذّت درین عالم نصیب یابند ، وبدان ازین جهان مشغول گردند ونور عالم اعلی‌را صریح بینند ودر نور غریق شوند ودر آن خوشیها یابند هر چه عظیمتر ، « أَفمنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلاَسلامِ فَهوَ عَلی نُورٍ مِنْ رَبِّهِ » . شعر :

وَکانَ ما کانَ مِمّا لستُ أَذْکرُهُ
وَظُنّ خَیراً ولا تَسأَلْ عَنِ الخبرِ

اگرچه آن لذّت که بعد از مفارقت ایشان دریابند نسبتی ندارد با آنچه اینجا می یابند ، ولکن آنچه ایشان درین عالم دریابند بیش از آن باشد یا مساوی آن بود که دیگران در آخرت بدان رسند .

(۸۲) وامّا آن کسانی که ایشان‌را جهلِ مرکّب باشد ، وآن آنست که حقّ‌را ندانند ونقیض حقّ اعتقاد کنند ، ایشانرا عذابی باشد که از آن سخت‌تر نبود ، وهرگز خلاص نیابند ، زیرا که فکرت

1-2 سورهٔ ۲۹ ( العنکبوت ) آیهٔ ٦٤ || 3 هرچه : ـ SH ، هرچند T || عظیمترست : عظیمتر بود SH ||کسی که : کسی S || 4 او: وHF || 8-9 سورهٔ ۳۹ ( الزمر ) آیهٔ ۲۳ || 9شعر : ـS || 10-11 بیت از عبد الله بن المعتز است ( دیوان ، بیروت ۱۳۳۱ هـ . ق . ، ص ٤) || 11 وظن : فظنSF || 12 اگرچه : اگر F || 13 می یابند : یابند SH || در یابند : یابند H || 16 کنند : بکنند SH || 17 وهرگز : هرگز F

وحواسّ ازیشان بستدند وبا عالم نور آشنائی ندارند وظلمات در ایشان راسخ است ، « وَمَنْ کانَ فی هذه أعمی فَهوَ فی الآخرَةِ أعمی وَأضَلُّ سَبیلاً » . وچنانکه گفت « قیلَ ارْجعوا وَراءَکمْ فالْتمسوا نوراً » . وایشان‌را چون قوّتها بستدند کر وکور ولنگ بمانند وانجذاب با عالم طبیعت وشوق با لذّات جسمانی ودوری از آن چنانکه گفت « وَحیلَ بَینهمْ وَبینَ ما یَشتهونَ » ، وحجاب از واجب الوجود چنانکه گفت « کلا أنّهمْ عَنْ رَبّهم یوْمئذٍ لَمحجوبونَ » ، وهیأت ظلمانی چنانکه گفت « کلا بَلْ رانَ عَلی قُلوبهمْ ما کانوا یَکسبونَ » ازین هر سه رنجها رسد ایشانرا که وصف نتوان کرد. که « ذی ثلاث شعب » اشارت باین سه گانه است . امّا آن کسانی که عالم باشند ولکن اصلاح اخلاقی نکرده باشند ، ایشان عذابی سخت یابند که علم ایشانرا بعالم نور وملای اعلی می‌کشد وفسق ایشانرا بظلمات واسفل السّافلین . مدّتی در رنج بمانند وبعاقبت خلاص یابند .

(۸۳) امّا نفوس ابلهان وصالحان که بعصیان باطل وجهل مضارّ با ایشان نباشد خلاص یابند وعلاقهٔ ایشان با جسمی سماوی پدید آید

1 حواس : خواص SH || بستدند : ستده باشند H بستده باشند S || نور : انوار SH || در ایشان : درشان F || 2–3 سورهٔ ۱۷ ( الاسراء ) آیهٔ ۷٤ || 3–4 سورهٔ ۵۷ ( الحدید ) آیهٔ ۱۳ || 5 جسمانی : ــ S || 6 سورهٔ ۳٤ ( سباء ) آیهٔ ۵۳ || 7 سورهٔ ۸۳ (المطففین) آیهٔ ۱۵ || 8–9 سورهٔ ۸۳ (المطففین) آیهٔ ۱٤ || 9 رسد : می‌رسد SH || 10 « ذی ثلاث شعب » : مأخوذ است از سورهٔ ۷۷ (المرسلات) آیهٔ ۳۰ || باین : این F || آن کسانی : نشانی F || که : + ایشان F || 11 اخلاقی : اخلاق SH || ایشان : ایشانرا F || عذابی : عذاب SH || 12 نور و : بود F || فسق ایشانرا : جهل H || بظلمات و : به H || 13 بعاقبت : عاقبت F || 14–15 اما نفوس ... خلاص یابند : ــ H

بحکم مناسبت نفوس والف این نفوس باجسام وغفلتش از مفارق . ودر آنجا صورت‌های خوب بینند « وَلَهم مِنها ما تَشتهی الانفسُ وَتَلذُّ الاعینُ » . وهر چه ایشان آرزو کنند همه‌شان حاصل شود . وآن صور محسوسات که ایشان آنجا بینند شریفتر وخوبتر از صور این عالم باشد ، که حامل این در صفا ولطف نسبت ندارد با حامل آن . وشارع گفت « اکثر اهل الجنّة البله وعلیّون لذوی الالباب » . وایشانرا از لذّت روحانی نواله هم رسد ، چنانکه در مصحف مجیدست « وَمِزاجُهُ مِنْ تَسنیمٍ ، عَیناً یَشرَبُ بِها المقرَّبونَ » اشارت بر آنست که شراب ابراررا مزاج از تسنیم باشد ، وآن چشمه‌ای است که مقرّبان از آن آشامند ونفوس سعدا بیکدیگر متلذّذ شوند . وهر نفسی که مفارق شود از بدن نصیب خویش از نور جبروت بستاند وازو بر نفوس مفارقات نور افتد وبدو لذّت یابند ، واز نفوس نورهای بی نهایت برو منعکس شود هم چو آئینه های روشن که مقابل شوند . واشقیا بظلمات ومجاورت یکدیگر الم یابند وسابق از لاحق دردناك شود ولاحق از سابق .

(۸٤) وچون معلوم شد که لذّت وصول کمالست وادراك آن ، پس هیچ چیز کاملتر از واجب الوجود نیست واو عظیمترین دریافته ودریابنده

2 صورت های : صورت F || 2–3 ولهم..: مبتنی است بر آیهٔ « وفیها ما تشتهیه الانفس وتلذ الاعین » سورهٔ ٤۳ (الزخرف) آیهٔ ۷۱ || 3 ایشان : ایشان‌را HF || کنند : کند F || همه شان : همه‌شان‌را F ، – SH || 4 ایشان : – SH || 5 باشد : باشند F || حامل : حاصل H || حامل : حاصل H || 6 حدیث در فیض القدیر مناوی ، قاهره ، ۱۳۵٦ ، جلد دوم ، ص۷۹ ، ذکر شده است || 7 نواله هم : هم نواله SH || 7–8 سورهٔ ۸۳ ( المطففین ) آیات ۲۷–۲۸ || 8 برآنست : بدانست SH || 9 تسنیم : نسیم F || 10 آشامند : آب خورند SH || 12 نورهای : – F || 15 کمالست : کمالیست H || 15–16 پس هیچ : وهیچ F || 16 دریافته‌ودریابنده است : دریافته است ودریابنده SH

است. ودریافت او عظیمتر از همهٔ دریافتهاست، پس لذّت وبهجت او عظیمتر از همهٔ لذّتها باشد ونسبت ندارد هیچ با آن. وعشق ابتهاج است بتصوّر حضور ذاتی، وشوق حرکت نفس است بتتمیم آن بهجت. ومشتاق چیزی یافته باشد وچیزی نیافته، چون تمام بیاید شوقش باطل شود. پس واجب الوجود عاشق ذات خویش است وبس ومعشوق ذات خویش وآن دیگران. وبعد از لذّت او لذّت عقولست وایشانرا شوق نباشد که ایشان بفعل اند وهیچ در ایشان بقوّت نیست. پس از آن عشق ولذّت نفوس است بر مراتب.

(۸۵) وبدانکه تناسخ محالست باتّفاق علماء مشّائین، که چون مزاج تمام شود از واهب صور استدعای نفسی کند، ونفس دیگر از آن حیوانی اگر بدو تعلّق گیرد یك حیوانرا دو نفس باشد، وهر کسی در خویشتن جز یك نفس نمی بیند، وخودرا یك ذات بیش نمی داند. ونیز واجب نیست که وقت کوْن یکی وقت فساد دیگری باشد وکائنات وفاسداترا اعداد با یکدیگر راست آید، واین بدترین مذاهب وحشو مطلق بود.

---

1 او عظیمتر از همهٔ دریافتهاست : عظیمتر از همهٔ دریافتها H || پس : ـ F || 1-2 بهجت ... هیچ با آن : بهجت وعظمت همه بدو نسبت دارد H || 3 بتصور : وبتصور F || 4 شوقش : شوق SH || 6 آن : از آن SH || 7 ایشان بفعل اند : بفعل آید H، ـ ایشان S || وهیچ : هیچ F || پس : ـ F || 9 که چون : چون که F || 10 واهب صور : واهب الصور SH || نفسی : نفی H || نفس : نفی H || 12 بیش : بیش‌تر SH || 13 وقت فساد : فساد F || 14-15 واین ... بود : ـ F || 15 بود : ـ H

# فصل دهم

## در نبوت ومعجزات وکرامات ومنامات ومثل آنها

(۸٦) بدانکه چون هر یکی از مردم بهمهٔ کارها ومهمّات خویش قیام نتواند نمود واز معاملات وقصاص ومناکحات چاره نیست ، وبعضی مردمرا از بعضی گزیر نیست ، پس از شرعی متبوع وقانونی مضبوط چاره نیست . پس شارعی ضروریست در هر وقتی وقومی که فاضل النّفس باشد ، مطّلع بر حقائق ، مؤیّد از عالم نور وجبروت . واو متخصّص باشد بافعالی که مردم از آن عاجز باشند ، واگر نه سخن او نشنوند واورا معارضت ومزاحمت نمایند . واین افعال دلالت کند بر صدق سخن او وبر آنکه فرستادهای بر حقّ است بخلق . وایشانرا بر مصالح وقت تحریض کند ودر عبادت حقّ ترغیب نماید ، وعبادترا بر ایشان حتم کند تا فراموش نکنند ومستحکم شود .

(۸۷) ونبیرا شرایط است : یکی آنکه مأمور باشد از عالم اعلی بادای رسالت ، واین یك شرط خاصّ است بانبیا . وباقی چون خرق عادات وانذار از مغیبات واطلاع بر علوم بی استاد ، نیز شاید که اولیارا وبزرگان حقیقترا باشد ولازم نیست که هر یك از انبیا در

---

2 نبوت و : ـ H ، نبوت S || منامات : مقامات F || 4 نتواند : نتوانند SH || 4 قصاص و : ـ F || مناکحات : مناکحت F || 5 گزیر : گریز F || 6 وقتی و : و F ، ـ S || وقومی : ـH || 7 نور و : نور F || 8 باشند : آیند SH || 10 برحق : حق SH || 11 کند : ـ F || برایشان : بدیشان H || حتم : ختم H || 13 باشد : باشند SH || 15 عادات : عادت SH || از : ـ F || استاد : استادی SH || نیز : هم SH || 16 اولیارا : ـSH || ولازم : ونیز لازم SH || یك : یکی F

حقائق بطبقهٔ علیا باشد، که بسیاری از محقّقان وعلمای این امّت هم چون ابوبکر وعمر وعثمان وعلی وحُذَیفه وحسن بصری وذوالنون مصری وسهل تُستری وبایزید وابراهیم ادهم وجُنید وشبلی ـ رضوان الله علیهم اجمعین ـ وامثال ایشان، بر انبیاء بنی اسرائیل بعلوم افزوده باشند. وحاجت موسی بخضر ـ علیه السّلام ـ ظاهر حال گواهی می دهد که شاید که پیغامبررا بلکه شارع‌را ببعضی محقّقان روشن روان حاجت افتد. ونیز مشهورست استفادت داود از لقمان. واگر چه این نَمط حجت نیست، برهان منع نمی‌کند این معنی‌را.

(۸۸) وبزرگان انبیا هم چو ادریس وابراهیم وشارع ما ـ صلوات الله علیهم ـ ودیگر کسانی که بر حقائق مطلع شدند بی استاد بشری این عجب نیست، که معلومست که مردم در حدس متفاوت اند، وکس باشد که اورا از تفکّر هیچ انتفاعی نبود، هیچ فهم نکند از غایت بلادت. وکس باشد که بحدس بسیاری‌را از مسائل استنباط کند بی استاد بشری. پس دور نباشد که کسی بود که حدسی قویّ دارد که بسیاری علوم در زمانی کوچك اورا حاصل شود. وافعال غریب از انبیا هم چو احداث

1 باشد : باشند SH || بسیاری : بسیار SH || این : – H || 1–2 هم چون : هم چو SH || 2 ابوبکر : + صدیق SH || 3 بایزید : ابو یزید SH || 3–4 رضوان الله علیهم اجمعین : – SH || 4 برانبیاء : بانبیاء H || بعلوم : بمعلوم SH || 5 علیه السلام : – SH || ظاهرحال : در حال حاضر SH || که شاید : وشاید SH || 9 ادریس وابراهیم : ادریس مر ابراهیم را SH || 9–10 صلوات الله علیهم : – SH || 10 کسانی : کسان SH || استاد : استادی SF || 11 کس : کودن F || 13 استاد : استادی SF || 14 بود : باشد H هم باشد S

زلازل وخسف وابراء مرض وخضوع سباع وطیور ایشان‌را عجب نیست ، که تو می‌دانی که بدن مطیع نفس است ومادّت عالم مطیع مفارقات باشند . وندیدی که از خشم نفس بدن چون منفعل می‌شود بحرارت ؟ واوهام‌را نیز آثارست که باشد که مردم بتوّهم خویش از جایهای بلند بیفتد . پس چون حال چنین است کسی که نفس او بنور حقّ وملای اعلی روشن شود ، وآن نور اکسیر علم وقدرتست ، عجب نباشد که مادّت عالم مسخّر او شود واز روشنی روان او سخنش در ملای اعلی مسموع باشد ودعایش بشنوند بهر چه ممکن است . امّا سبب انذار کائنات اگر خواهی که بدانی ، قاعده‌ای‌را محقّق باید کرد .

(۸۹) بدانکه نفوس افلاك عالِم اند بحرکات خویش وآثار حرکات خویش . وپیش ایشان علمی وضابطی کلّی باشد که اثر هر هیأتی درین عالم چیست ، وچون بنقطه‌ای برسند جزوی ، بدانند که از وصول این نقطه چه واقع باشد واثرش نیز . وفی الجمله محیط اند باسباب حوادث واوقات از ماضی ومستقبل وآنچه واقع باشد در حال . ونفوس ما منقطع نیستند ومانع از اتّصال بدیشان علائق قوای بدنیست .

(۹۰) ودر خواب اگر چه حواسّ ظاهر منع نمی کند امّا حواس

1 مرض : مریض F || عجب : عجیب S || 2 مفارقات : متفارقات F || 3 از خشم :ـ H || نفس بدن چون : بدن از نفس H || 4 بتوهم : بوهم F || 6 اکسیر علم و: کبیرعالم H اکسیر عالم S || 8 بشنوند بهرچه ممکن است : بممکنات مستجاب SH || اما : و F || انذار : اندر F || 9 قاعده‌ای : این قاعده SH || 10 بدانکه : وبدانکه S || 11 هیأتی : نفس SF || 12 بنقطه‌ای برسند : بنقطه‌ای برسر F بدان نقطه برسند SH || بدانند : ندانند TSF || که از : بی TF || 13 چه : ـ F || 14 از : ـ SH || باشد : ـ F || منقطع : منطبع H مطلع S || 15 بدیشان : + و F || بد ست : بدنست SH || 16 نمی کند : نمی کنند F || حواس : حس H

باطن سیمّا متخیّله نفس‌را مشغول می‌دارد. پس چون این شواغل کم شود، هم چنانکه بعضی‌را در خواب یا مصروعان ومحروران‌را، یا نفس قویّ باشد ومنفعل نشود بشواغل حواسّ، هم چو انبیا وبعضی اولیارا که بریاضات توسّل نمایند وبتهذیب اخلاق وغیر آن تا نفس ایشان تمام مناسبت بیابد با نفوس افلاك، ویا ضعف فطری باشد هم چون بعضی از کهنه‌را. وباشد که استعانت کنند بچیزهائی که حواسّ ظاهر وباطن‌را سست کنند، هم چنانکه کودکانرا مشغول گردانند بنظر در چیزهائی که چشم‌را خیره گرداند، هم چو آب وسواد برّاق وغیر آن. وکودکانرا وزنانرا تخصیص کنند بدین نظر، که ضعیف باشد عقول ایشان. پس از همهٔ نفوس ایشانرا خلاصی باشد در خواب یا در بیداری از علائق، ومنتقش گردند از نفوس فلك هم چو آیینه‌ای بی نقش از آیینه‌ای منقّش نماید. وچون حجاب از میان برخیزد، آنچه طلب میکنند متصوّر شود ایشانرا.

(۹۱) وبدانکه مشاهدهٔ صور ممکن است ایشانرا، زیرا که حسّ مشترك بدانستی که هر صورت که درو پدید آید بر سبیل مشاهدت دیده شود، وتخیّل ازو منفعل می‌شود، هم چو دو آیینه از یکدیگر. ومتخیّله‌را از نقش افکندن در حسّ مشترك دو چیز باز می دارد: یکی آنکه عقل متخیّله‌را بافکار مشغول دارد، ودیگر حسّ ظاهر که حسّ مشترك‌را

1 سیما: شماS || نفس:ـ SH || می‌دارد: دارندSH || این:آنSH || 2 محروران: حمزوران F || 3 باشد و :ـF || هم: یا هم H || 4 که: یا SF || بتهذیب: تهذیب H || 5 ضعف: ضعفی SH || فطری: نظریSH || 7 باطن‌را سست: باطن‌راستF || 9 عقول: + وآلات F || از:اینF || 10 خلاصی: جدائی زودتر SH || منتقش: منقس HF || 12 وچون: چونF || آنچه: وآنچه SHF || 14 دیده: زنده H || 15 وتخیل: تخیلH || ازو: ازینSH || می‌شود: شودSH || 16 از: + آنSH || یکی: + عقل S || 16 آنکه‌عقل: عقل که H

مشغول دارد بمحسوسات. وچون یکی ازین دو فترت پذیرد، هم چنانکه حواسّ در خواب، وهم چنانکه در بعضی امراض اعضاء رئیسه، چون نفس منجذب شود بجانب مرضی که قوّتها منازع با یکدیگرند، چون نفس بقوّتی منجذب شود از دیگری باز ماند، چون بشهوت میل کند از غضب باز ماند، وهم چنین بعکس این؛ وچون بحواسّ ظاهر منجذب شود از حواسّ باطن باز ماند وبعکس این؛ وفی الجمله غرض آنست که درین دو حالت، اعنی وقت انجذاب نفس ببعضی امراض اعضای رئیسه ومعاونت طبیعت یا رکود، حواسّ متخیّله سلطنت یابد ونقشهای مختلف‌را در حسّ مشترك بنگارد، ومحروران ومصروعان صورتها می بینند، که اگر چشم بر هم نهند هم چنان بینند. پس از سببی باطنی است، وجنّ وغول هم ازین صورتهاست که در حسّ مشترك حاصل شود از متخیّله.

(۹۲) ومتخیّله دائم در انتقال باشد از صورتی بصورتی وثبات ندارد. واگر نه چنین بودی، ما فکرت نتوانستمانی کردن؛ وهیأت مزاجی‌را وادراکات نفسی‌را محاکات کند؛ وکسی‌را که خون مستولی باشد بچیزهای سرخ محاکات کند؛ واگر بلغم مستولی باشد ببرف وباران.

---

1 مشغول دارد : —F ‖ 2 در بعضی امراض : بعضی مرض H ‖ 3 با یکدیگر : — با SH ‖ 4 بقوتی : بقوی SH ‖ 5 بعکس این : — H، بعکس S ‖ وچون : وهمچنین چون H ‖ 6 این : آن SH ‖ 7 وقت : در وقت SH ‖ 8 طبیعت : طبیب S ‖ یا رکود : بازگردد SH ‖ حواس: حواس‌و SH ‖ 9 مختلف‌را :مختلف SH ‖ بنگارد: نگارد S ‖ 10 می بینند : ببینند SH ‖ 11 از سببی : آن سبب SH ‖ باطنی : باطن HF، — S ‖ جن : حق S ‖ صورتهاست : صورست H صورتست S ‖ 14 فکرت : فکر SH ‖ 16 باشد : بود SH ‖ بچیزهای:چیزهای SH ‖ ببرف : ببرق H ‖ باران: + وغیرآن SH

پس چون معنی غیبی در نفس متصوّر شود، باشد که بزودی منطوی گردد واثرش نماند. وباشد که بر متخیّله اشراق کند واز متخیّله در حسّ مشترك افتد وصورت غیب مشاهده کرده آید. وباشد که صورتی خوب بیند که سخنی هر چه خوبتر می‌گوید. وباشد که ندائی شنود ویا مکتوبی بیند، واین جمله در حسّ مشترك باشد. وافتد که متخیّله آنرا رها کند وبضدّ او یا مانند او نقل کند؛ اگر در خواب بود، بتعبیرش حاجت افتد؛ واگر در بیداری بود، تأویلش باید.

(۹۳) وخواب عبارتست از انحباس روح از ظاهر در باطن. وهر که در ملکوت فکری دائم کند، واز لذّات حسّی واز مطاعم پرهیز کند الا بقدر حاجت وبشب نماز کند، وبر بیدار داشتن شب مواظبت نماید، ووحی الهی بسیار خواند وتلطیف سر کند بافکار لطیف، ونفس‌را در بعضی اوقات تطریب نماید، وباملای اعلی مناجات کند وتملّق کند، انواری برو اندازند هم چو برق خاطف، ومتتابع شود چنانکه در غیر وقت ریاضت نیز آیند. وباشد که صورتهای خوب نیز بیند. وباشد که نفس‌را خطفه‌ای عظیم افتد بعالم غیب. ودر حسّ مشترك روشنائی افتد روشن‌تر از آفتاب، ولذّتی با او. این نور روشن روانان‌را ملکه شود،

---

1 متصور شود: مصور شود H مصور شده باشد S ‖ 2 منطوی: منطبع، منطبوی S ‖ 3 غیب: + که ندائی شنوند S ‖ 4 صورتی: صورت SH ‖ بیند: بینند F ‖ سخنی: سخن SH ‖ 4-5 که ندائی شنود: که ندائی شنوند F که برای H، ـ S ‖ 5 ویا: ـH ‖ بیند: بینند SF ‖ باشد وافتد: افتد SH ‖ 6 نقل: فعل F ‖ 7 بتعبیرش حاجت افتد: بتعبیر حاجت H ‖ تاویلش باید: بتاویل SH ‖ 8 در باطن: بباطن SH ‖ 9 از: ـSH ‖ 10 بیدار داشتن: بیداری F ‖ 13 انواری: وانواری F ‖ شود: شوند F ‖ غیر: عین H ‖ 14 آیند: آید H ‖ بیند: بینند F ‖ 15 خطفه‌ای: خطیفه F ‖ 16 نور: انوار SH ‖

که هر وقت که خواهند یابند وعروج کنند بعالم نور ودر حفظهای لطیف. واین بروق وانوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعیست قدسی. واز عالم قدس نور ها آید مجرّد از مادّت، وروان پاکان از آن روشنائی نصیب یابند. وانوار واجب الوجود وعقول‌را نهایت نیست در شدّت. وروشن روانان در آخرت این‌را ظاهرتر از محسوسات بصر بینند وروشن‌تر از همهٔ روشنائیها. ونور مفارقات زائد بر ماهیّات ایشان نیست، بلکه ایشان نورهای مجرّد اند از مادّت هم چنانکه حکیمانی نورانی گفته اند از سر مشاهدت.

(۹٤) وهر که حکمت بداند وبر سپاس وتقدیس نور الانوار مداومت نماید، چنانکه گفتیم، اورا «خرهٔ کیانی» بدهند، و«فرّ نورانی» ببخشند، وبارقی الهی اورا کسوت هیبت وبها بپوشاند، ورئیس طبیعی شود عالم‌را، واورا از عالم اعلی نصرت رسد، وسخن او در عالم علوی مسموع باشد، وخواب والهام او بکمال رسد. والله اعلم بالصّواب.

---

2 علم : علیSH || صورتی : صورت SH || بلکه : بملك S || 3 از : – F || قدس : + همه F || نورها : نورهائی F || 4 نصیب : + آشنائی SH || انوار : نور F || عقول : عقل F || عقول‌را نهایت نیست : بی‌نهایت است SH || 5 روانان : روانان‌را F || این‌را : اینF || ظاهرتر: روشن‌ترH || 6 زائد : زائدترF || 7 نورهای مجرد اند : نورها اند مجرد SH || هم : –H || حکیمانی نورانی : حکیمان نورانی الهی SH || 8 گفته اند : گفتند F || مشاهدت : + والله اعلم H ، + حکمت بدانندS || 9 وهر که: وهر پادشاهیFt || که حکمت بداند : –SH || نور الانوار : + جل ثنائه SH || 10 خره : خوره H || فر : خر H || نورانی + حرH || 11 بارقی : بارق F || هیبت وبها : –F || بپوشاند : بپوشانند H || 13 وخواب والهام او بکمال رسد : –H || والله اعلم بالصواب : والله اعلم واحکم بالصواب SH

(٢)

# هياكل النّور

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه استغيث من الشيطان الخبيث

## هیکل اول

(۱) بدانکه جسم آنست که مقصود باشارت بود ، ودر وی درازی وپهنا ودوری بود بی هیچ شبهت . واجسام‌را انبازی بود در جسمیت ، وهر دو چیز که انبازی دارند ، در چیزی تمیز باشد ایشانرا بچیزی دیگر ورای آنکه در وی انبازیست . پس اجسام‌را چون در جسمی انبازیست ، باید که میان ایشان تمیز نه بجسمی بود ، بلکه بچیزی دیگر بود ، وآن چیزرا « هیئة » گویند . هیأت لازم جسمست وازو منفك نمی‌شود .

(۲) بدانکه لازم حقیقت هرگز از حقیقت جدا نشود . وبدانکه ضروری بود هم چون جفتی مر چهاررا وجسمی آدمی‌را . وباشد که ممکن بود هم چون ایستادن آدمی‌را .

(۳) بدانکه آنچه متجزّی وپاره نشود در خاطر ووهم نشاید که در جهت باشد واشارت کنند بدو ، زیرا که اگر در جهت بود آن

---

3 هیکل اول : الهیکل الاول F

چیز که از وی در جهت بالا بود، غیر آن چیز بود که در جهت زیر بود، پس منقسم شود در وهم.

## هیکل دوم

(٤) بدانکه تو غافل نباشی از خود هرگز، وهیچ جزوی نیست از اجزاء تن تو که اورا فراموش نکنی در بعضی اوقات، وهرگز خودرا فراموش نکنی. ودانستن همه موقوفست بر دانستن اجزا. تا جزو ندانند، کل نتوان دانست. اگر توی تو عبارت بودی از همهٔ تن یا از بعضی تن، خود ندانستی در آن حالت که تو خودرا فراموش کرده‌ای. پس توی تو نه این همهٔ تن است ونه برخی از تن، بلکه ورای این همه است.

(٥) طریقهٔ دیگر: بدانکه تن تو پیوسته در نقصانست واز وی پیوسته کم می‌شود بواسطهٔ حرارت. وعوض وی باز می‌آید بواسطهٔ غذا که خورده میشود، که اگر از وی هیچ کم نشدی وروز بروز از غذای نو مدد می‌رسیدی، تن بزرگ بودی بغایت، ونه چنین است. پس هر روز چیزی کم میشود وچیزی باز بجای می‌آید پس جملهٔ اعضای تن در تبدیل وتغییر است، واگر توی تو عبارت بودی ازین اعضای تن، او نیز پیوسته در تبدّل وتغیّر بودی. وتوی پارینه توی امسال نبودی بلکه هر روز توی تو دیگر بودی، ونه چنین است.

2-1 که در جهت زیر بود : + که در جهت زیر بود F || 3 هیکل دوم: الهیکل الثانی F || 8 ندانستی : ندانستن F || 13 روز بروز : بروز بروز F || 18 نبودی : بودی F

وچون دانائی تو پیوسته ودایم است ، پس نه او همهٔ تن است ونه برخی از تن ، بلکه ورای این همه است .

(۶) طریقهٔ دیگر : بدانکه تو چون چیزی بدانی که ندانسته باشی ، دانستن تو آن باشد که صورت آن چیز که بدانستی در ذهن تو حاصل شود ، وباید که مطابق ومماثل آن چیز باشد ، واگر نه اورا چنانکه اوست ندانسته باشی . وتو چیزی در می‌یابی که مشترکست میان چیزهای بسیار هم چون جانوری که می‌دانی که نسبت او با آدمی وپیل وپشه یکیست . پس صورت این جانوری که در ذهن تو حاصل شده است باید که هیچ مقدار ندارد ، زیرا که اگر مقدار کوچك بود او مطابق مقدار بزرگ نباشد ، واگر با وی خصوص پیلی بود بر پشه نتوان گفت . وچنانکه بر همه [حیوان] می‌توان گفت ، پس با وی هیچ مقدار وخصوصی نبود . وباید که محل آن صورت مجرّد بود از مقدار وخصوص ، زیرا که اگر این محلّ متقدّر بود از تقدیر وی تقدّر آن صورت که در ویست لازم شود ، وما گفتیم که صورت مجرّد است . ومحال باشد که چیزی که مقدار ندارد در چیزی حالّ باشد که مقدار دارد . پس محلّ آن صورت مقدار ندارد ، واین محلّ‌را « نفس ناطقه » خوانند و« روان گویا » .

(۷) ونشاید که این نفس جسم وجسمانی باشد وبدو اشارت جسمی کنند ، زیرا که جسم وجسمانی وآنچه بدو اشارت کنند البته مقدار دارد ودر جهت باشد ، وگفته آمد که منزّه است ازین صفات . پس

---

11 حیوان : − F

وی مجرّد است ویکتا وهیچ وهم اورا قسمت نتواند کردن . وچنانکه می‌دانی که دیواررا نتوان گفت که کورست وبیناست ، زیرا که بکوری وبینائی چیزیرا وصف کنند که این صفات ویرا ممکن بود ودیواررا ممکن نیست ، پس اورا نه‌کور توان گفت ونه بینا ، هم چنان چون بیان کرده شد که نفس جسم نیست ، پس اورا نه داخل عالم گویند ونه خارج عالم ، زیرا که دخول وخروج از اوصاف جسمست . وهم چنین نه متّصل گویند ونه منفصل . وهر چه جسم نباشد موصوف نشود بصفات جسم ، ومنزّه باشد از صفات جسم . پس نفس ناطقه جوهریست که بدو اشارت حسّی نتوان کرد ، وحال وی آنست که تدبیر جسم می‌کند ، وخودرا داند وچیزهای دیگررا داند . وچگونه جسم تواند بود که گاه باشد که در طرب آید وخواهد که عالم اجسام‌را فرو برد وطلب عالم بی‌نهایت کند .

(۸) وبا این نفس قوّتی چند هستند که ادراك ظاهر کنند از حواس پنجگانه که مشهورند ، هم چون لمس ، وسمع ، وبصر ، وذوق ، وشمّ . وقوّتی چند دیگر هستند در باطن ، وایشان نیز پنج‌اند : یکی‌را « حس مشترك » خوانند ونسبت وی با حواس پنجگانهٔ ظاهر نسبت حوضی است که در وی پنج جوی سر دارد . وبدین قوّت صورت بینند روشن ، نه بر سبیل تخیّل . وقوّت دیگر هست ، « خیال » گویند واو خزانهٔ حس مشترکست که در وی صورت حواس ظاهر نماید چون از حواس برود . ویکی دیگررا قوّت « وهم » گویند واو پیوسته منازعت

19 نماید : نماند F

عقل کنند وحکم‌های عقل‌را انکار کنند در بیشتر احوال تا بغایتی که اگر کسی در شب تاریك با مرده‌ای در خانه رود وَهْم اورا می‌ترساند ، وعقل اورا ایمن میکند که مرده حرکت نکند ، از وی نباید ترسیدن ، ووهم میگوید البته بباید گریخت . وبعاقبت باشد که وهم غالب آید ومردم بگریزد . واین وهم جز محسوساترا مسلّم ندارد ودر نامحسوس با عقل خلاف کند . وهر جماعت که متابعت وهم کنند نامحسوس‌را مسلّم ندارند وجز بمحسوس معترف نشوند . واین گروه نیندیشند که عقل ایشان ووهم وتخیّل ونفس ایشان نامحسوس است ، بلکه نور چشم نیز محسوس نیست ، زیرا که جز ظاهر چشم چیزی نتوان دید . وقوّتی دیگررا « حافظه » گویند واو خزانهٔ وهم است وهر صورت جزوی که از وهم غایت شود درین قوّت بماند . واین حواّس باطن جای در دماغ دارند ، وهر یکی‌را جائی خاص است از دماغ که خصوص آنجا از خلل وصلاح اینجا دانسته اند ، که اگر آنجای خلل پذیرد ، بخلل آن قوّت که در آنجایگاه باشد خلل پذیرد . وهم بدین معنی بدانند اختلاف قوّتی‌را ، اعنی قوّتی خلل پذیرد ودیگری بسلامت ماند .

(۹) وبدانکه هر جانوری‌را قوّتیست شوقی که بدو قسم شود : یکی‌را « شهوانی » گویند که حقّ تعالی آفریده است تا آنچه موافق وملایم ومناسب ویست بخود کشد ، ودیگری « غضبی » گویند تا آنچه ملایم ومناسب او نیست از خود دور کند . وقوّتی دیگر بیافریده جنبانندهٔ تا آلات واعضارا می‌جنباند . وبردارندهٔ آن قوّتها از مدرِکه ومحرّکه

14 وهم : جاي وهم F

«روح حیوانی» است ، واین روح جسمی لطیف است که از لطافت تن واخلاط تن حاصل میشود. از تهی گاه چپ دل بر می‌خیزد ودر جملهٔ تن پراکنده میشود. بعد از آن کسوت نور نفس ناطقه درپوشد. واگر نه لطیف بودی، در استخوانها نرفتی. واگر در راه این روح سدّه یا مانعی درآید واورا از گذر باز دارد، آن عضو بمیرد. واین روح واسطهٔ تصرّف نفس ناطقه است ، وتا این روح بسلامتست ، نفس ناطقه تصرف کند در تن ، وچون منقطع شد، تصرّف نیز منقطع شود. واین روح حیوانی نه آن روح است که در قرآن مجید مذکور است، بلکه این‌را «روح حیوانی» گویند وجملهٔ جانورانرا باشد. وآنکه در قرآن یاد کرده است «نفس ناطقه» است که نوریست از نورهای حق تعالی، ودر هیچ جهت نیست ، بلکه از خدا آمد وبا خدا گردد چنانکه در کلام مجید فرموده است : «یا ایّتها النفسُ المطمئنة اِرْجِعی اِلی ربّك راضِیةً مَرضیةً».

(١٠) بدانکه گروهی از مردم چون بدانستند که نفس ناطقه جسم نیست، پنداشتند که خدای است وبدین پندار از حقّ تعالی دور افتادند زیرا که حقّ تعالی یکیست ونفسها بسیار است . که هر شخصی‌را نفسی هست جداگانه، زیرا که اگر همهٔ مردم‌را یك نفس باشد، باید که هر چه یکی داند همه دانستندی، ودانائی در همه اشخاص متساوی بودی، ونه چنین است. واگر نفس ناطقه خدا بودی چگونه

6 نفس ناطقه : نصف ناطقه F ‖ 12-13 سورهٔ ٨٩ ( الفجر ) آیهٔ ٢٨-٢٩ ‖ 19 واگر : واگر چه F

اسیر قوّتهای تن بودی وخودرا گروگان شهوت ساختی ، وچگونه حکم آسمان بر وی روان بودی وچونکه این همه ویرا حاصل است ؟ پس محالست که وی خدا باشد ، تعالی الله .

(۱۱) وگروهی دیگر پنداشتند که نفس ناطقه جزویست از خدا ، واین پندار گمراهی تمامست زیرا که برهان گفته آمد که خدای تعالی جسم نیست ، چگونه پاره شود واورا که پاره کند ؟ وگروهی پنداشتند که نفس ناطقه قدیم وازلیست ، واین نیز پندار باطلست ، زیرا که اگر قدیم بودی چه ضرورت اورا از عالم قدس وحیوة بعالم مرگ وتاریکی آوردی ؟ وچرا در حبس وقهر این عالم بودی ؟ وچگونه قوّتهای طفل شیرخوار اورا از عالم نور بکشیدی ؟ ودر ازل چگونه از یکدیگر جدا شدندی زیرا که حقیقت همه نفس یکیست ؟ وآنجا چیزی ومحل فعل بد رفتن نیست زیرا آن همه بواسطهٔ تن تواند بودن ودر ازل تن با وی نیست ، پس این اوصاف در ازل نبود . پس تمییز در نفسها نباشد واین محالست . ونیز باکتساب از یکدیگر جدا نشوند بعد از مرگ زیرا که اکتساب با تن باشد ودر ازل تن نیست . ونشاید که یك نفس باشند وپاره شوند زیرا که گفته آمد که جسم نیست ، بلکه اورا توزیع نشاید کرد تا هر پاره از وی بتنی رسد . پس چون ازلی وقدیم نیست ، حادث ونوست که حقّ تعالی اورا می‌آفریند با تن ، نه پیش ونه پس ، بلکه با وی . وهم چنانکه فتیله که مستعدّ است چون اورا از چراغ ویا از آتش درافروزند از چراغ وآتش هیچ کم نشود ، عجایب نباید داشت که نفس ناطقه حاصل

شود با آنکه از بخشنده هیچ نکاهد .

## هیکل سوم

(۱۲) بدانکه جهات عقلی سه است : واجب وممکن وممتنع . واجب آن بود که وی ضروری بود ونشاید که نباشد بلکه البتّه باید که باشد . وممکن آنست که بود او ونابود او ضروری نباشد بلکه شاید که باشد وشاید که نباشد . وممکن‌را از خویشتن بود ونابود نبود زیرا که هر چه بود وی از خود بود واجب باشد وهر چه‌را نابود وی از خود بود ممتنع باشد . وبود ممکن از دیگری باشد ونابودی هم از دیگری باشد . واورا از خود نه بود بُوَد بلکه بود اورا سببی باید وسبب آن باشد که از وجود او وجود دیگری حاصل شود البتّه .

(۱۳) وچونکه مسبّب حاصل نشود ، وهر چه حکم ومسبّب بر وی موقوف گردد که با وی حاصل نشود ، حکم نیز حاصل نشود ، اورا مدخل بود در سببی این چیز از مادت باد یا وقت باد یا یاری کننده ویا قابلی باد . ودر جمله هر چه حکم بر آن موقوف گردد آن سبب است ، وچونکه سبب حاصل نباشد یا بعض سبب حاصل نباشد حکم حاصل نباشد . وچونکه سبب بهمهٔ اجزا وهر چه اورا مدخل است در سببی حاصل آمد وموانع برخاست ، محالست که حاصل نشود بلکه البتّه حکم ومسبّب واجب گردد وحاصل آید .

1 با آنکه : آنکه F || 2 هیکل سوم : الهیکل الثالث F || 13 از مادت باد یا وقت بادیا : از مادت بادیام وقت وقت بادیام F || 14 یا قابلی : نام قابلی || 15 یا بعض : نام بعض F

## هیکل چهارم

هیکل چهارم مشتمل است بر چند فصل :

### فصل اول

(۱٤) در آنچه نشاید که دو واجب الوجود باشند در وجود زیرا که اگر باشند بضرورت هر دورا انبازی بود در وجود وجوب، ومیان ایشان البتّه فارقی باید . وممیّز تامّ هر یك‌را بود ، وتامّ یکی‌را بود اگر هریك‌را بود . پس وجود هریك موقوف گردد برین فارق وممیّز . وهر چه وجود وی بر چیزی موقوف گردد برین فارق ، چنانکه بیان کرده آمد ، هر دو ممکن باشند . اگر آن فارق در یکی باشد آن یکی ممکن بود نه واجب الوجود . پس واجب الوجود یکی باید البتّه . وچونکه معلوم باشد که واجب الوجود یکیست واجسام وهیآت بسیارند ، پس واجب الوجود نباشند بلکه ممکن الوجود باشند . وایشانرا بضرورت مرجّحی وموجبی باید که ممکن نبود ، که واجب الوجود باشد بذات خویش ومستغنی بود از مرجّح . ونشاید که واجب الوجود مرکّب بود از اجزاء که وجود وی معلول آن اجزا گردد ، پس واجب الوجود نباشد . واگر ممکن باشند نشاید زیرا که ذات واجب الوجود مرکّب بود از اجزاء ممکن ، پس او نیز ممکن بود ، واین محالست .

(۱۵) وبدانکه نشاید که صفات واجب باشد بذات خویش که اگر واجب بودندی بمحلّ حاجت نبودی ایشانرا ، وچون از محلّ مستغنی

3 هیکل چهارم : ــ F || 11 هیآت : هیئت F || 13 باشد : باشند F

نیستند پس ممکن باشند . وبدین سبب نشاید که واجب الوجود هم مرجّح بود وقابل ، ونشاید زیرا که در ذات وی ترکیب لازم شود زیرا که اثر کننده دیگرست واثر پذیرنده دیگر ، ویك چیز از آن روی که یکیست نشاید که هم اثر کند وهم اثر پذیرد که در دو چیز بود یك فاعل ویك قابل هم چنانکه یکی از ما تصرّف کند در اعضای خویش که تصرّف کننده عقل بود وقابل عضو بود . وواجب الوجود از اجزای فاعلی وقابلی منزّه است واورا کمال اعلی است زیرا که آفرینندهٔ جملهٔ کمالاتست . ونشاید که کمال آفرین بی کمال بود زیرا که معلول تامّ بود ووی ناقص ، تعالی عن ذلك .

(۱٦) وهر چه واجب الوجودرا بسیار کند از جسم وترکیب ومانند این بر وی محال بود . وچنانکه بیان کردهایم نشاید که واجب الوجودرا ضدّ بود زیرا که ضدّ استدعای مقاومت کند موضوعرا ، ومنزّه است از هر دو . ونیز ندّ نیست زیرا که بیان کرده آمد بجز وی واجبی دیگر نیست . واجب الوجود منزّه است ازین جهان از برای آنکه منزّه است از جسم وترکیب . واوراست جلای اعلی وشرف اعظم ونور اشدّ . وعرض نیست تا مفتقر بود بمحلّ در وجود ، وجوهر نیست تا مشارك بود جواهررا در جوهری ، بلکه اختلاف اجسام از بهر انّیّتها ، از بهر اختلاف صورت ، دلالت میکنند بر ذات وی وبر وحدانیّت وی زیرا که اگر اختلاف مخصّصات نبودی ، اختلاف شکل ومقدار وحرکت وعرض نبودی، همهٔ اجسامرا یك عرض بودی ونه چنین است . بلکه موجب مرجّح آن همه واجب-

11 کردهایم : + که F ‖ 12 کند: کنند و F ‖ 15 اشد : شدد F ‖ 16 جواهر را : بل جواهر F ‖ 19 عرض نبودی : عرض بودی F

الوجود است جلّ ثناؤه وعزّ سلطانُه .

## واسطهٔ هیکل

### فصل دوم

(۱۷) بدانکه جسمهارا انبازیست با یکدیگر در جسمی وجدائیست ایشانرا باستنارت وعدم استنارت . پس نور در اجسام عرض است ، ونوریّت اجسام ظهور ایشانست . ومعنی نور عارض آنست که قیام وی بدیگری باشد ووجود وی اورا نباشد . پس ظاهر خود نبود که اگر قائم بودی بنفس خود نور بودی وظاهر خود بودی . وچونکه نفسهای ناطق‌ما ظاهر خودند ، پس نور قائم اند بذات خویش . وچون بیان کرده آمد که حادث ومخلوقند وایشانرا مرَجّح باید ، واجسام نشاید که مرَجّح ایشان باشد زیرا که نشاید که چیزی ایجاد چیزی دیگر شریفتر از خود کند ، پس مرجّح ایشان نیز نور ومجرّد باشد . اگر این مجرّد واجب الوجود است مقصود اوّلست ، واگر ممکن است آن مرَجّح منتهای جملهٔ ممکناتست ، واجب الوجود بذات خویش حیّ قیّوم . ونفس ناطقه حیّ قائم است که دلالت میکند بر حیّ قیّوم . ومعنی قیّوم آنست که او ظاهر بود ذات خودرا واو نور جملهٔ انوار بود که ایشان مجرّد باشند از اجسام وعلایق اجسام . واورا غایت شدّت وظهور متحجّب بود ، تعالی عن ذلك .

### فصل سوم

(۱۸) بدانکه یکی از جملهٔ وجوه که در ذات وی اختلاف دواعی

---

3 فصل دوم : — F || 8 نور : — F || 14 که : + اگر F || 18 فصل سوم : فصل دیگر F || 19 یکی : (الواحد A) || وجوه : وجود F

وارادت بسیار استدعای سبب بسیار کند نبود هم‌چو اجسام . باید که فعل وی بی‌واسطه یکی بود زیرا که مقتضی دو چیزرا در ذات دو چیز بباید تا بیك چیز از ذات یك چیز او فعل کند وبدیگری در ذات وی ترکیب وتکثّر لازم آید ، وگفته آمد که او یکیست از جملهٔ وجوه . پس باید که اوّل چیز که ازو در وجود آید بی‌واسطه یك چیز بود که در وی بسیاری متصوّر نبود . وآن چیز جسم نبود که در وی اختلاف هیآت بود وهیئة نبود که محتاج محلّ بود . ونفس نبود که محتاج بدن بود . بلکه آن چیز جوهری باشد قائم بذات خویش ، مُدرِك ذات خویش وذات باری خویش . واوّل نوریست ابداعی که سرحدّ شرف ممکناتست ، اعنی در ممکنات از وی شریفتر نبود .

(١٩) واین جوهر ممکنست در نفس خود وواجبست بذات خالق خود ، ومُدرِك مراتب خویش است وباعتبار ادراك مراتب خود ازکمال ونقص اقتضای چیزی می‌کند از کامل وناقص از آن روی که ادراك نسبت خود می‌کند با خالق خویش ومشاهدهٔ جمال وجلال لاهوت می‌کند که شریفتر اعتباریست ، چیزی شریف اقتضا می‌کند وآن جوهریست قدسی مجرّد . واز آن روی که ادراك امکان خود می‌کند که خسیس تر اعتباریست واعتبار نقص ذات خود می‌کند بنسبت با کبریای خالق خود اقتضای جرم سماوی می‌کند . واز آن روی که ادراك ذات خود کند اقتضای نفس سماوی می‌کند . وهمچنین جوهر دوم باعتبار این سه مرتبه اقتضای سه چیزمی‌کند باعتبار شریف وباعتبار خسیس خسیس وباعتبار

19 سه : س F

متوّسط متوّسط .

(۲۰) با جوهر قدسی عقلی ونفوس سماوی واجسام بسیط بسیار شوند واین جواهر عقلی اگر چه هر یکی‌را فضیلتست امّا وسائط خود خالق مطلقند ، وفاعل مطلق اوست واینها وسائط اند . وهم چنانکه نور قوی تمکین نور ضعیف نکند تا وی مستقل بود در روشن کردن چیزها ، قوّت قاهره واجبی تمکین وسائط نکند تا ایشان مستقل باشند بفعل وایجاد . واز بهر آنکه فیض او کمال قوّت او بیش از نامتناهیست بنامتناهی ، پس هیچ چیز از فیض او خالی نماند بلکه در هر شأنی شأن ویست ، عزّ شأنه .

## خاتمهٔ هیکل

## فصل چهارم

(۲۱) بدانکه عالمها پیش اهل حکمت سه اند : [یکی‌را] عالم عقل گویند وعقل نیز داخل حکمت واصطلاح ایشان جوهریست که بوی اشارت حسّی‌نتوان کرد ودر اجسام تصرّف نکند . ویکی‌را عالم نفس گویند ونفس ناطقه تا اگر چه جرم وجرمانی ودر جهان نیست امّا تصرّف می‌کند در اجسام . ونفسهای ناطق منقسم است بآنچه تصرّف می‌کند در سماویّات وبآنچه تصرّف کند در نوع آدمی . وعالم دیگررا عالم جسم گویند وآن دوقسمست : یکی اثیری ودیگر عنصری .

(۲۲) واز جمله نورهای قاهر اعنی عقلها یکی آنست که نسبت وی باماهمچون پدراست واو [رب]طلسم نوع انسانیست وبخشندهٔ نفسهای

5 در : − F || 11 فصل چهارم : − F || 12 یکی‌را : −F

ماست ومکمّل انسانست. وشارع اورا «روح القدس» گوید واهل حکمت اورا «عقل فعّال» گویند. وجملهٔ عقول انوار مجرّد الهی‌اند وعقل اوّل آنست که بوی وجود منتشیء گشت ونور باری عزّ وعلا بر وی اشراق کرد اشراق اولی. وازین اشراق کثرت عقول لازم آمد بر مراتب نزول. ووسائط اگرچه از روی سبب بما نزدیکتر اند، امّا آنها که از ما دورتراند از روی سبب بما نزدیکترند از روی شدّت ظهور ایشان وازینجا لازم آید که نزدیکتر از همه خدای باشد عزّ سلطانُه. نبینی که اگر بر سطح سیاهی وسپیدی بود سپیدی برای غایت ظهور نزدیکتر نماید، پس باری تعالی در علوّ اعلی بود ودر دنوّ ادنی. از روی مرتبت او دورتر از همهٔ دوریهاست، واز جهت شدّت ظهور او نزدیکتر از همهٔ نزدیکهاست زیرا که شدّت ظهور وی نامتناهی است، سبحانه وتعالی.

## فصل پنجم

(۲۳) بدانکه چون حقّ تعالی خالق ومرجّح همهٔ موجوداتست وبر دیگری موقوف نیست، جز بر قدرت او واو دائم بود وهمیشه است، باید که خلق وی نیز دائم بود که اگر چنین نبود لازم آید که جملهٔ ممکنات بر غیر خدای موقوف باشد. وپیش از جملهٔ ممکنات هیچ چیز شرط نیست زیرا که هر چه شرط باشد ممکن بود از وقت وحالت وغیر آن. اگر جملهٔ ممکنات موقوفست بر ذات او ویا بر قدرت او واین همه با وی دائمست، پس باید که خلق نیز دائم باشد. ونشاید

---

1 گوید : گویند F ‖ 9 دنوادنی : بوادنی F ، ( الدنوالادنی : A ) ‖
12 پنجم : – F ‖ 18 قدرت او : قدرت F

که امضای ارادت حقّ موقوف گردد بر وقتی هم چون از آنِ ما که در حال ارادت خبر باشد ولکن موقوف بود بر وقتی وشرطی هم چون آمدن زید ورفتن او روز فلان زیرا که پیش از همهٔ ممکنات هیچ وقت شرط نیست الّا ذات حقّ . ونشاید که او متغیّر باشد تا آنچه نخواسته باشد بخواهد یا بکند آنچه نتوانسته باشد کردن ، تعالی عن ذلك . وچونکه توان گفت که شعاع از آفتابست نه آفتاب از شعاع ، واگر چه شعاع دائمست بدوام آفتاب ، عجب نباید داشت دوام فیض حقّ تعالی . وآفتابرا چه زیانی دارد دوام شعاع یا خود ذرّات وبقای ایشان در نور وی ؟

## هیکل پنجم

(۲٤) بدانکه هر حادث استدعای سببی کند حادث ، وهم چنین این سبب برای حدوث سببی دیگر خواهد حادث . وهمچنین بی‌نهایت برود اسباب حادث بر وجهی که اورا ابتدائی نباشد زیرا که اگر باشد سخن در وی باز آید که استدعای سببی دیگر کند ، پس ابتدا نبوده باشد . وچیزی که تجدّد وی واجب باشد حرکتست وحرکتی که هرگز منقطع نشود حرکت دوریست که او مستمرّ باشد وسبب حوادث بود در عالم ما . وچونکه اوّل جلّ وعلا منزّه است از تغیّر وتبدّل ، اگر نه حرکات افلاك بودی هرگز هیچ حادث نبودی در عالم ما . وحرکات افلاك طبیعی نیست زیرا که حرکت طبیعی چون بمقصد رسد

3 زید : زیر F || رفتن او : رفتن F || 11 حادث : + که F || 13 که : — F

بماند وحرکات افلاك چنین نیست ، بلکه بهر نقطه که برسد درگذرد وباز بجای باز آید ، وجز از مطلوب خود نگذرد بطبع . پس لازم آید که حرکات ایشان ارادی بود ولازم آید که زنده ودانا باشند .

(۲۵) وچونکه افلاکرا بغذا ونموّ وتولید حاجت نیست ، ایشانرا شهوت نیست . واز آن جهت که مزاحم ومقاوم ندارد ، ایشانرا غضب نباشد . واز آن جهت که عالم سفلی بنزد ایشان قدری ندارد ، از بهر وی حرکت نکنند . وچون ما خودرا از شواغل بدن پاك کنیم ودر کبریای حقّ تعالی وانوار وی که بر موجودات ریزانست در خیال آریم بیابیم در نفوس انوار لامع همچون برق خاطف که تشریق کند نفس با عالم خویش ، واز آنجا لذّتها یابیم روحانی که در عالم شبه ندارد .

(۲۶) چونکه حال ما چنین است چه ظنّست ترا باشخاص کریم ربّانی دائم صورت ، ثابت جرم ، ایمن از فساد ، نسبت بُعد از عالم تضادّ ، محرم از شواغل که ازیشان هرگز شروق انوار ربّ الارباب منقطع نشود وامداد لطائف الهی از ایشان بریده نشود ؟ از بهر آنکه مقصود ومطلوب ایشان منقطع ومتصرّف نیست ، حرکات ایشان منقطع نیست . وایشانرا مقصودی ومعشوقی هست از عالم اعلی که او نور قاهر وسبب ومدد اوست بنور خود .

(۲۷) وواسطه‌ای هست میان او وحقّ تعالی تا مشاهدات انوار جلال الهی کند ، بواسطهٔ تأثیر اشراقی موجب حرکتی شود وهر حرکتی موجب اشراقی . پس دوام تجدّد اشراقات موجب دوام تجدّد حرکاتست

9 برق : برک F

ودوام تجدّد حرکات ممدّ دوام اشراقاتست ودوام هر دو سلسله موجب دوام حدوث حوادثست در عالم سفلی . واگر نه شوق افلاك وحرکات ایشان بودی از خود خدای جلّ وعلا ، حاصل نشدی الّا قدری متناهی ولازم آمدی انقطاع فیض حقّ تعالی زیرا که در ذات او تغیّر نیست تا موجب تغییر فیض بود در حادثات . پس مستمرّ شد بجود سبحانه وتعالی حدوث حادثات بسبب وحدّی دائم از آن عاشقان ربّانی . ولازم شود حرکات ایشانرا نفع عالم ما بر وجه استقلال بایجاد چیزهای معادل . بلکه بحرکات ایشان استعداد چیزها پدید آید ، وباری تعالی ایجاد کند آنچه لایق استعداد هر چیز است در قدر خویش . وچونکه در فاعل تجدّد وتغیّر روا نیست پس تجدّد چیزها باعتبار تجدّد استعداد قابل باشد . ویك چیزرا شاید که اثر مختلف شود ومتجدّد باختلاف حال قوابل وتجدّد آن نه باعتبار اختلاف حال فاعل .

(۲۸) وتو اعتبار کن بفرض شخصی که از حال خود بنگردد و هیچ حرکت نکند ، ولیك در مقابل وی نگهدارند آئینهای مختلف . بمقدار وصفا وکدورت در هر آئینه صورتی پدید آید بقدر آئینه از بزرگ وکوچك وصافی وکدر از آن این شخص مفروض . واین اختلاف صور از اختلاف حال قوابل لازم آید نه از اختلاف حال صاحب صورت . سبحان آن خدائی که این چنین تقدیر کرد واین چنین تعدیل آفرید . ثباترا بثبات بسته کرد وحادثرا با حادث بسته کرد تا خیر وفیض دائم

7 مابر : بر F || 9 چیز است : خیریرا F || 12 آن : امی F || 14 نگهدارند : ندارند F || 18 کرد : + کرد F

گردد بی‌هیچ تغییری در ذات او، عزّ سلطانه، ونیز تا رحمت او متناهی نشود چه خود اورا نهایتی نیست ونقصان بوی راه نیابد، واوّل وآخر ندارد ومبدأ ومنتهای همهٔ موجودات اوست، عزّ سلطانه.

(۲۹) وبدانکه جود بخشیدن چیزی است لایق بی عوض. هر که فعلی کند از بهر غرض او فقیر بود نه غنی، وغنی آن باشد که اورا در ذات وکمال بدیگری حاجت نباشد، پس غنی مطلق حقّ تعالی است که اورا بهیچ چیز حاجت نیست. وضع وی از بهر غرض نیست بلکه ذات وی فائض رحمت است بر عالمیان. وملك مطلق اوست، جلّ جلاله، زیرا که مَلك مطلق آن بود که ذات همه چیز اورا بود وذات وی هیچ چیزرا نبود. ووجود از آن تمامتر که هست، محال بود زیرا که اگر ممکن بود لازم آید که ذات او خدای تعالی اقتضای اخسّ کرده باشد وترك اشرف کرده، واین محال است، زیرا که لازم ذات او، عزّ سلطانه، اشرف باید که باشد، ولازم اشرف باید همچنانکه عکس نور شریفتر بود از عکس عکس. وچونکه وجود تمامتر ازین که هست محال بود، در زیر قدرت قادر نیاید چه تعلّق قدرت بمحال نبود، پس وجود ازین تمامتر متصوّر نبود.

(۳۰) وسخن خیر وشرّ کسی‌را دراز می‌شود که پندار وی دراز می‌شود، وپندار وی آنست که عالیان‌را التفاتست با اهل اسفل زیرا خیال او آنست که با وی تعالی ورای این عالم تنگ وتاریك عالمی

6 غنی : مغنی F ، (الغنی A) || 10 محال بود : + وذات وی F ||
17 کسی را : کسی F

دیگر نیست. ونمی‌داند که اگر بجز ازین که هست واقع بودی شرهای بسیار لازم شدی. ونظام عالم اختلال پذیرفتی بر وجهی که هست، نسبت نداشتی با این، اختلال متوهّم او. ونظامی که بالای وی هیچ نظام نبود نظام واقع است. امّا عالمی که عاهات وبلیّات بدو راه نیابد عالمی دیگرست که بازگشت جانهای پاك وحَرَم ایشانست. وعالیان پاك مستغنی اند از دریدن پرده‌ها وربودن شیرخواره از دامن مادر مهربان ویتیم گردانیدن اطفال بی‌گناه بمیرانیدن پدران ورنجانیدن جانوران ونصب کردن علم کافران ومرفّه داشتن جاهلان ومعذّب داشتن عالمان، زیرا که مشاهدت حال واستشراق انوار ایشانرا مشغول کرده است از همه چیزها. ووقایع این عالم حرکات ایشانست لزوم ضروری که اگر تقدیر عدد ایشان کنند بوضعی که سود دارد اهل زیررا، عالم دیگررا زیان رسد. فکیف که حرکات ایشان از بهر عالم زیرین باشد بلکه از بهر پرتو نور قیّومی واشعهٔ الهی که چندان هست. وسلطان قهّار بر ذوات ایشان آمده است که ممکن نبود که نظر کنند با ذوات خود تا بدیگری چه رسد. واین ذوات پاك عالمند بهر جلیّ وخفیّ، پس هیچ چیز ازیشان وعلم باری ایشان خالی نبود.

(۳۱) ودلیل بر ثبات اجرام سماوی وآنچه ایشان مرکّب نیستند از عناصر وفساد بدیشان راه نیابد آنست که گفته آمد از [وجوب] دوام حرکات ایشان، که اگر مرکّب بودندی متحلّل شدندی، حرکات نماندی، پس ایشان بهیچ گونه عنصری نیستند. وچون جرم گرم وسبك

2 اختلال : اختلاف F || 6 پرده ها : پردها F || زیررا عالم : زیررا وعالم I || 16 باری : آثاری F ( باریها A ) || 18 از وجوب : که از F || 20 جرم گرم : جرم وگرم F

باشد حرکت وی سوی بالا بود، سرد وگران باشد وحرکت وی سوی زیر بود . وتر قابل شکل وترك آن واتّصال وانفصال باشد بسهولت وآسانی ، وخشك قابل این اوصافست بدشواری . واجرام فلکی دریده نمی‌شود بهیچ وجه وبر استقامت حرکت نکنند نه بمرکز ونه از مرکز ، بلکه حرکات ایشان گرد ودوری بود بر مرکز . لازم آید که ایشان ، اعنی افلاك ، نه سبك باشند ونه گران ونه گرم ونه سرد ونه تر ونه خشك ، بلکه ایشان طبیعت پنجم اند وگردِ زمینی درآمده‌اند زیرا که اگر نه چنین بودی بایستی که چون آفتاب فرو رود تا مشرق آنکه رفتی که روزی دیگر لازم آمدی ونه چنین است . پس آسمانها کروّی‌اند ومحیط اند ، زنده اند وناطق اند وعاشق نور قدس اند ومطیع آفریدگار خودند . در عالم اثیر هیچ مرده نیست .

## خاتمهٔ هیکل

(۳۲) اوّل نسبتی که در وجود لازم آمد نسبت جوهر قائم بود با نور قیّوم ، واین نسبت امّ جملهٔ نسبتهاست وشریفترین . واین جوهر قائم عاشق است مر اوّل قیّوم‌را ، واوّل قاهر اوست بنور قیومیّت قهری که عاجز کند مر این جوهر قائم‌را از آنکه احاطت ذات قیّوم کند . پس این نسبت مشتملست بر محبّت وقهر . [یك طرف] شریفست وآن محبّت است ودیگر خسیس است . واین نسبت سرایت کرد بهر نسبت که در

1 سرد وگران : سرد گران F ‖ 3 اوصافست : اوصاف F ‖ 5 ایشان:ایشانرا F ‖ 6 نه سبك : سبك F ‖ 9 کروی : کری F ‖ 10 و مطیع : مطیع F ‖ 17 یك طرف : – F

جملهٔ عالمست ، ولازم آمد ازدواج قسمتها . جوهر بدو قسم شد : یکی جسم ویکی [غیر جسم] اعنی مجرّد که قاهرست مر جسمرا ومعشوق ویست ، ویکی از دو طرف شریف . وجوهر مجرّد فارق نیز بدو قسم آمد : یکی عالی وقاهر ودیگری نازل برتبت ومنفعل ومقهور . واجسام نیز بدو قسم آمد : یکی اثیری ویکی عنصری . ودر تأثیر تفاوت آمد هم چو قابل سعادت وقابل قهر وهم چون نیّر روز که مثال عقل است از آن مفارق در عالم اجسام ، وهم چون راست وچپ ، شرق وغرب ، نر وماده از جانوران . ویا از بهر کمال ونظام ازدواج لازم آید هر ناقصی‌را با کاملی تا اقتدا بود بر نسبت اوّل . ووحی الهی بدین ناطق است : « وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ » .

(۳۳) وچون آفتاب اشرف موجودات آمد ، پس در اجسام شریفتر از وی نیست که وی پاك از عوارض جسمانیست ورتبت ملکی دارد در اجسام . وبدین اعتبار اورا قهر وغلبه باشد بشدّت نور وریاست آسمان اورا شب وروز که سبب معاش جانورانست . فاعل روزست ، کمال قوّتها اوراست ، صاحب عجایبست ، نصیب بزرگتر اوراست از هیبت الهی ، جمله اجسام‌را نور بخشد واز هیچ جسم نور نستاند ، واو مثال اعلی است در زمین . واز پس برتبت اصحاب وبندگان بسیادت معروفند ومعظّمند سیّما سیّد بزرگ صاحب سعادت ، وخیر کنانست وبرکات وناموس از ویست . سبحان از خدای که چنین تقدیر کند وچنین تصویر وچنین ترتیب .

2 غیر جسم : — F ، ( غیر الجسم A ) || 2 مجرد که : || مجرد F || 10 سورهٔ ۵۱ ( الذاریات ) آیهٔ ۵۰ || 14 فاعل روزست : مفعول اوست F ( فاعل النهار A ) || 17 بندگان : بندگی I

« فتبارَكَ اللهُ احسنُ الخالقينَ » .

## هیکل ششم

(۳٤) بدانکه مردمی باطل نشود ببطلان تن زیرا که تن محلّ وی نیست واو ضدّ ندارد ومزاحم ندارد . وآنچه مبدأ اوست دائمست ، او نیز دائم باشد بدوام او . واین علاقه‌ای‌که میان نفس وتن است علاقه است شوقی عرضی که از بطلان این لازم نیاید باطل شدن جوهر مباین .

(۳٥) وبدانکه لذّت هر قوّتی بحسب کمال آن قوّت باشد وادراك آن . وهم چنان الم آن قوّت ، والمش بحسب آن باشد که بدو لایق بود . قوّت شمّ تعلّق بمشموم دارد ، سمع بمسموع ، ولمس بملموس ، هم چنین هر یکی . وحال جوهر عاقل آن است که منقّش شود بمعارف از معرفت حقّ وعالمها ونظام ومبدأ ومعاد ومنزّه بودن از قوای بدنی . ونقص وی در خلاف این صفات . ولذّت نفس ولمس باعتبار این کمال بود وعدم این . وباشد که چیزی مکروه برسد والم پیدا نباشد واین هم چنان بود که کسی‌را ناگاه سکته رسد یا سُکری شدید پیدا آید چنانکه از ضرب خبر ندارد واز معشوق نیز خبر ندارد . نفس نیز هم چنین مادام که مشغولست بتن نه از فضائل لذّت یابد ونه از رذائل الم چه سُکر طبیعت بر وی غالبست . وچونکه ازین عالم مفارقت کرد ، سُکر طبیعت برخاست ، معذّب شود بجهل وهیأت بد وظلمانی وآرزو کردن عالم حسّی ، « وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ » . میان وی ومیان

1 سورهٔ ۲۳ ( المؤمن ) آیهٔ ۱٤ || 6 شوقی : شوق I || 20 سورهٔ ۳٤ ( سبا ) آیهٔ ۵۳ ، و قد حیل F

آرزوی وی حجاب افتد وقوّتها ازو ربوده آید. نه چشم بینا دارد ونه گوش شنوا. روشنائی عالم محسوس از وی منقطع شده است واورا بروشنائی آن عالم راه نیست. بیچاره ومتحیّر در ظلمات مانده است. ومعنی ظلمت نابود نورست وچونکه این هر دو نور از وی منقطع شد، ترسی وبیمی که از لوازم تاریکیست بر وی مسلّط شود، همچنانکه اگر کسی‌را مزاج روح حیوانی او تاریك شود ومالیخولیا بر وی مستولی گردد، ترس وخوف بر وی مسلّط شود. چگونه باشد حال کسی که در تاریکی افتد وامید خلاص ندارد وبصحبت موذیان ومقاربت حشرات مبتلا گردد؟ نعوذ بالله من الخذلان.

(۳۶) واما جماعتی که صالح وفاضل باشند از جوار حقّ چندان لذّت وراحت ومرتبت ومنفعت بریشان رسد که هیچ چشم ندیده باشد وهیچ گوش نشنیده ودر هیچ خاطر اختلاج نکرده، از مشاهدت انوار حقّ تعالی وغرق شدن در دریای رحمت ونور حقّ تعالی. وایشانرا المی حاصل نشود، لذّتهای بی‌نهایت یابند وسعادتهای بی‌نقصان. وایشانرا رجوع بود باپدر خویش که اورا رهبت وسطوت قهرست بر سر اژدهای ظلمت، شدید المرّة القاصمة، صاحب طلسمی بری متوّج بتاج قربت در ملکوت ربّ العالمین روح القدس. ومثال این رجوع هم چون سوزنهاست که کشیده شوند بسنگ مغناطیس بی‌کرانه، وهم چنانکه هیچ نسبت نبود لذّت نفس‌را با لذّت قوّتهای جسمانی. وحقّ تعالی عاشق ذات خود است، واز ذوات دیگر هیچ لذّت بلذّت مقرّبان وی نرسد. ونفسهای فاضل چون

---

17-18 سوزنهاست که کشیده شوند: سورتهاست که کننده شوند F

از تاریکی تن وهیکل خلاص یابند ودر فضا وسنای جبروت جولان کنند، وبر شرفاتِ ملکوتْ اشراقِ نورِ حقّ بریشان آید، چیزها بینند که هیچ نسبت ندارد با دیدن چشم چون از تاریکی چشم بر کشند وبنور آفتاب روشن شود. وهر که لذّت روحانی انکار کند حال بعنّین ماند که لذّت وِقاع انکار کند. وترجیح جان بهایم کرده باشد بر حال فرشتگان وپاکان.

## هیکل هفتم

(۳۷) بدانکه نفس ناطقه از جوهر ملکوتست واورا قوّتهای تن ومشاغل از عالم خود باز داشته است. وهرگه که نفس قوی گردد بفضائل روحانی، وسلطان قوای بدنی ضعیف شود بسبب کم خوردن وکم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد وبعالم قدس پیوندد واز ارواح قدس معرفتها حاصل کند. ونیز باشد که بنفوس افلاك پیوندد، که ایشان عالم‌اند بلوازم حرکات خود. وازیشان در خواب وبیداری هم چون آینه‌ای که در مقابل چیزی آید که برْ وی نقشها بود، آن نقش در آینه حاصل شود. وباشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند، ومحاکات آن متخیّله بکند ومنعکس شود بعالم حسّ، هم چنانکه از حسّ منعکس می‌شود بمعدن تخیّل، وبه اعتبار آن محاکات مشاهدت صورت عجیب کند که با وی سخن می‌گوید. ویا کلمتها شنود منظوم ولکن شخص نبیند. ویا باشد که صورت غیب بیند وآن صورت که بیند چنان نماید که بر بالا می‌رود وبزیر می‌آید، وبر مفارقِ اوصاف جسم محال باشد از صعود وهبوط،

پس لازم آید که آن شَبحْ سایهٔ او باشد جسمانی ومحاکات احوال روحانی کند. وخوابهای راست نیز محاکاتیست خیالی از آن مشاهدت نفس نه خواب اضغاث که از یاری کردن متخیّله حاصل شود. وباشد که نفوس متألّهان وپاکان طلب گیرد بواسطهٔ اشراق نور حقّ تعالی، وعنصریّات ایشان‌را مطیع وخاضع گردند بسبب تشبّه ایشان با عالم ملکوت هم چون آهن که بتشبّه بآتش وفعل آتش از سوزندگی وغیره واگر چه حال آهن اقتضا نمی‌کند. وچونکه در آهن این حال مشاهدت کرده آمد، عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق ومستغنی گردد بنور حقّ تعالی وآنگاه اکوان اورا طاعت دارند هم چنانکه طاعتِ قدسیان دارند.

(۳۸) وبدانکه بر مردم عاقل مستبصر که درستی نبوّت‌را قائل باشند وبدانند که ایشان‌را در امثال می‌گویند اشارت بحقایق چیزها، چنانکه در وحی الهی می‌آید «وتلكَ الامثالَ نضرُبها للناسِ وما یعقلها إلا العالمونَ». وبعضی از انبیا گفته که می‌خواهم دهان بگشایم بامثال.

(۳۹) أیقظْ أللّهمّ النّاعساتِ مِنَ النّفوسِ فی مَراقِدِ الغفلاتِ، لِیذکروْا اسمكَ ویُقدّسوا مجدَكَ. کمّلْ حِصتنا مِنَ العلمِ والصّبرِ، فأنّهما ابو الفضائلِ. واُرْزُقنا الرّضا بالقضا. وأجملِ الفتوّةَ حِلیتنا والاشراقَ سَبیلنا. إنّكَ بالجود الاعمِّ علی العالَمینَ مَنّانٌ. والحمدُ لِلّهِ أوّلاً وآخِراً وظاهِراً وباطِناً. وَصَلِّ عَلی نبیّكَ مُحمّدٍ وآلِهِ وصُحبهِ أجمعینَ.

14 فی مراقد : من مراقد F ، (من مراقد A) || 12 حلیتنا : خلیفتنا F ، (حلیتنا A) || 17 سبیلنا : سیاتنا F ، (سبیلنا A) | الاعم : الانعم F || الحمد : الحمد F || 18 صل : صلی F

(۳)

# الواح عمادی

بسم الله الرحمن الرحیم

و به نستعین

## مقدّمه

(۱) چون نزدیك من مکرمات فلان متواتر شد مرا فرمود که بهر وی مختصری سازم سخت موجز، چنانکه اعجاب آن ظاهر گردد متضمّن قواعدی که از آن چاره نیست در معرفت مبدء فطرت وبازگشت آخرت آنچه بر رأی حکمای الهیات اند واصول فضلای حکمت اند. ومن بشتافتم به امتثال فرمان او وحاصل کردن مطلوب او، ومختصرات بسیاررا مطالعه کرده بودم از آنچه متأخران ساخته اند از بهر امرای روزگار خویش، شنیدم که ایشان بدان منتفع نشدند، زیرا که ایشان غافل شدند از مصلحت تعلیم وراه تفهیم، وچیزی از اصطلاح دور ودشوار از تعبیر بکردند واز بهر مصلحت جزئی فایده کلّی فرو گذاشتند. ومن رأی چنان دیدم که اصطلاح نزدیك گردانم به افهام ایشان در بعضی جایگاهها تا بدان انتفاعی تمام حاصل شود وقواعد کلی مختل نگردد ومطالب اصلی فایت نشود. ونام این کتاب «الواح عمادی» کردم مبارکی

---

1 مقدمه : – I ‖ 4 بر : I ‖ 10–11 در بعضی جایگاهها تا بدان انتفاعی تمام حاصل شود : تا بدان انتفاعی تمام حاصل شود وبعضي جایگاهها که I

اورا ، وفال زدم از بهر رفعت قدر او . ودر آوردنش یاد کردم لطایف بسیار بر سبیل اجمال واشارت بغرائب قواعد منقّح . ونه پندارم که پیش از من مثل این کس ساخته است . وبرهان کردم بر اصول قواعد ، واستشهاد آوردم به‌آیات قرآن مجید ، واثبات کردم در اصول کلّی معنی معنی ، واز پس آن یاد کردم ذوایت ، ذوایت . وغرض منحصر می‌شود بر مقدّمه وچهار لوح .

(۲) مقدّمه : بدانکه معنی عامّ آن است که بسیاران درو هنبازی دارند ، چنانکه مردمی وجانوری . هنبازی زید وعمرو در مجرّد نام مردمی نیست ، بلکه در معنائی که در هر دو موجود است ، همچنانکه هنبازی اسب ومرغ در معنی جانوری است نه در نام جانوری ، تا اگر مردی ویا مرغی‌را بینی که هرگز ندیده باشی حکم کنی که این مرد مردمی است واین مرغ جانور است ، واگرچه نشنیده باشی که ایشان‌را مرغ ویا جانور خوانند . وشخص آن است که در او هرگز شرکت متصوّر نشود چنانکه این مرد ، وهرچه اشارت کنی . ومعنی عامّ در ذهن متصوّر نشود ، وهر چه بیرون ذهن وجود دارد اورا هویّتی هست متشخّص که در این هویّت هیچ چیز با او هنبازی ندارد . وچون دانستن تو چیزی‌را آن است که صورتی ومثالی از آن چیز در ذهن تو حاصل شود چنانکه اوست ، پس چون شیررا بینی در ذهن تو مثال کلّی حاصل شد ، بعد

---

1 در آوردنش : برآوردنش I || 2 منقّح : و منقّح I || 5 و غرض منحصر : وغرض مشخص I || 5–6 مقدمه وچهار لوح : مقدمه فرق میان عام آنست که چهار لوح I || 7 بسیاران : بسیار از آن I || 9 بلکه : + که I || در هردو : – در I || 10 در معنی : ومعنی I

از آن هر شیری‌را که بینی حکم کنی که این نیز شیر است اگر بزرگ باشد واگر کوچك ویا سیاه ویا سرخ، زیرا که صورت مطلق از آن شیری حاصل شد که بر هر شیری راست آید واگر چه شیران مختلف باشند.

(۳) وبدانکه چیزی عامّ باشد بنسبت با چیزی وخاصّ باشد بنسبت با چیزی دیگر چنانکه جانور که عامّ‌تر است از مردم وخاصّ‌تر است از جسم، وجسم عامّ تر است از جانور وخاصّ‌تر است از جوهر.

(٤) وبدانکه چیزها که هنبازی دارند در معنی ناچار باید که هر یکی‌را صفتی باشد که بدان صفت از یکدیگر ممتاز شوند، چنانکه اشخاص مردم که در مردمی هنبازی دارند، وهر یکی از دیگر بصفات ممتاز می‌شوند، وچون سیاهی بر سپیدی ونهاد ومکان. وبدانکه هر صفتی که چیزی‌را بدان وصف کنی، آن صفت اورا ضروری باشد، چنانکه جفتی چهاررا زیرا که اگر عاقلی خواهد که چهاررا حاصل کند بی آنکه جفت باشد اورا میسّر نشود. وباشد که ممتنع بود چنانکه فردی مر چهاررا. وباشد که ممکن باشد چنانکه نشستن وبرخاستن مر مردم‌را. ووصف چیزی باشد که از او عامّ‌تر باشد چنانکه سپیدی مر برف‌را، که هر برفی سپید است اما نه هر سپیدی برف باشد. وباشد که برابر او باشد، چنانکه سه زاویه مر مثلّث‌را که هر مثلّثی سه زاویه دارد وهر چه سه زاویه دارد مثلّث باشد. وصفتی که چیزی‌را ثابت شود از بهر خصوص آن چیز لازم نیاید که مشارك اورا در امر عامّ آن صفت

5 خاص باشد بنسبت : خاص باشد با بنسبت I || 7 عام‌تر : خاص‌تر I (اعم A)
12 چیزی را : + که I

باشد چنانکه گرمی مر آتش‌را ، که از بهر آتشی است نه از بهر جسمیّت ، تا هر جسمی باید که گرم باشد . وعلماء چون حکم کنند بر امکان چیزی مر چیزی‌را ، یا بوجوب یا بامتناع اعتبار کنند بلزوم آن چیز مر ماهیّت‌را ، واعتماد بر استقراء نکنند . واستقراء آن باشد که گویند بیشتررا چنانکه دیدم پس باید که چنین باشد ، واین ضعیف است زیرا که حکم آنچه ندیده باشند برخلاف آن باشد که دیده‌اند ، چنانکه کسی حکم کند که هر جانوری که در آتش درنگ کند بسوزد زیرا که من بیشتر جانوران‌را چنان دیدم چون اسب وخر . واین درست نیست ، که از جانورانی که این کس ندیده است سمندر است واورا آتش نمی‌سوزاند .

(ه) وبدانکه تو فرق کنی میان سپیدی در عاج ومیان آب در کوزه وبودن مردم در خانه زیرا که بیاض‌را همگی پراکنده است در عاج ، وهیچ جای از سمك ِ عاج نیست الّا که بیاض دروست بخلاف آب در کوزه ومردم در خانه . وهرچه مانند بیاض وسواد است آن‌را بر سبیل نزدیك کردن اصطلاح « هیئة » نام کردیم ، وآنچه بیاض در او است « محلّ » نام کردیم . وهیئة نقل نکند از محلّی بمحلّی زیرا که چون نقل کند لازم آید که بخویشتن قائم باشد وبخویشتن حرکت کرده باشد ، ولازم آید که جوهر باشد نه هیئة . ونیز لازم آید که در حالت انتقال سه جهتش لازم آید طول وعرض وعمق ، پس جسم باشد وما گفتیم که هیئة است ، واین محال است .

---

11 کنی : کن I

(٦) وآنچه قائم است بخود از چیزهائی که ممکن الوجود است آنرا «جوهر» نام کردیم. اصطلاح مشّائین چیزی دیگر است چنانکه در کتاب دیگر یاد کردیم. وجسم‌را شاید که مکان باشد ونشاید که محلّش باشد، واز مکان شاید که چیزی نقل کند بخلاف آنچه در محلّی باشد که نشاید که نقل کند. وجوهری‌را که بدو اشارت حسّی شاید کرد آنرا «جسم» خوانند، ولازم آید اورا بی شك درازی وپهنائی ودوری. وجسمها چون در جسمی هنبازند ناچار ایشان‌را فارق میان دو جسم سواد وبیاض است، بعد از آن که در جسمی با یکدیگر هنباز شوند. [پس دانسته شد که سواد وبیاض زاید بر جسمیّت است زیرا دو چیز در آنچه که در آن اشتراك دارند از یکدیگر ممتاز نشوند. وهیأتها از یکدیگر ممتاز شوند] بسه چیز: یکی باختلاف حقیقت، چنانکه سواد وبیاض وطعم، زیرا که ایشان هر دو گر چه در محلّ اند بحقیقت از یکدیگر ممتازند. ودوم آنست که محلّ هر دو مختلف باشد، چون حقیقت هر دو متّفق باشد، چنانکه دو سواد از یکدیگر ممتاز شوند بمحلّ. وسیم آنست که زمانشان دو باشد اگر چه محلّشان یکی باشد، چنانکه حرارتی که در سنگی بُوَد، ودیگری امسال در همان سنگ حاصل شود. فی الجمله هر اختلافی که هست بحقیقت است چنانکه میان طعم وسواد، ویا بعارض چنانکه مردم ومردم.

5 که بدو: ـ که I || شك: شکل I || 7 فارق: فارقی I || 8–9 بایکدیگرهنباز: از یکدیگر ممتاز I || 9–11 پس ... ممتاز شوند: ـ I (این جمله از متن فارسی افتاده و از متن عربی ترجمه شده است: فیعلم انهما زایدان علی الجسمیته اذ لا یفترق شیئان بما اشترکا فیه و الهیآت یتمایزوا بعضها عن بعض بثلاثة اشیاء A )

(۷) وبدانکه جماعتی پندارند که جسم متجزّی شود تا بحدی که دیگر پاره نشود نه در حسّ ونه دروهم، وآن‌را « جوهر فرد » نام کردند وگفتند که جسم‌ها مرکّب اند از این جوهرها. وحکماء این‌را منکراند ومی‌گویند که جسم قابل قسمت وهمی است الی مالایتناهی. واگر مسلّم دارند که در حسّ شاید که کوچکی بحدّی رسد که دیگر پاره نشود بفعل ولیکن ناچار است از امکان قسمت وهمی. وحجّت ایشان اینست که این اجزاء اگر هست وجسم از او مرکّب است لاشكّ که چندانکه این اجزاء بیشتر باشد جسم بزرگتر بود بتألیف او. وچون فرض کنیم که جوهری میان این دو جوهر افتد ناچار باید که میانین هر دو کنارین‌را حجاب کند از مالیدن یکدیگر، پس هر یکی از کنارین چیزی مالیده باشد از میانین که آن دگر نمالیده باشد، پس قسمت آید. وهمچنین چون فرض کنیم جوهری بر ملتقای دو جوهر، یکی از آن دو جوهر چیزی مالد بجز آن که آن دیگر مالیده بود واز هر یکی چیزی مالد، پس هر سه قسمت پذیراند. ودر جمله این جزو اگر موجود باشد آنچه بجهتی دارد [غیر از آنچه بجهتی دیگر دارد] پس قسمت پذیر آید:

(۸) وبدانکه تداخل محال است که هر یکی از دو حجم همگی آن دیگررا ملاقات کنند، چنانکه مقدار مجموع هر دو زیادت نشود بر مقدار یکی ومجموع هر دورا یك حیّزی کفایت باشد.

13 پس ـ I || 14-15 غیر از آنچه بجهتی دیگر دارد: ـ I ( این جمله از متن فارسی افتاده و از متن عربی ترجمه شده است: و بالجملة هذا الجزء اذا کان ما منه الی صوب آخر فانقسم A ) || 16 بتداخل: بتداخلی I

# لوح اوّل

## در تناهی اجسام ودر طرفی از آسمان وعالم ودر بسائط اجسام وآنچه از آن حادث شود

(۹) بدانکه ابعاد همه پایان دارند زیرا که اگر امتدادات نامتناهی بودندی از جملهٔ جهات، فراخی هم نامتناهی بودی زیرا که او مستدیر باشد. وآن سپری گیریم وفرض کنیم که شش خط از جملهٔ جوانب او پدید آید چنانکه اورا بشش قسمت کند برابر، وبی‌نهایت می‌روند، وهیچ شك نیست که چندانکه خطها زیادت می‌شود زوایا فراخ‌تر می‌شود، وظاهر است که بشش قسمت میشود جهان باشد که میان هر دو خط از جملهٔ خطوط ششگانه که نامتناهی میروند قدری باشد غیرنامتناهی واین محال است، زیرا که محصورات میان دو حاصر ویا میان هر دو خط قدری متناهی بود، پس مجموع شش قسم متناهی بود. وحجّت های دیگر آورده‌اند، لکن آنچه مارا افتاد. ظاهرتر است ومسلّم.

(۱۰) قاعده: وچون نهایت اجسام ثابت گشت، پس باید که امتدادات‌را غایتی باشد که نهایت اشارت وحرکت باشد وحرکت واشارت از آن حدّ وغایت درنگذرند. وظاهر است که حرکت واشارت بناچیز نباشد، بلکه باید که بجهتی افتد که آن‌را بُعدی ومقداری باشد. وآن جسم که حدّ وغایت اشارت وحرکات است نشاید که قابل خرق

---

9 جهان: ( کلمه در متن فارسی تقریباً محو شده و تصحیح قیاسی است، متن عربی چنین است: فظاهر انها یقسم سعة العالم بستة اقسام A )

باشد زیرا که لازم آید از قبول قسمت وخرق اختلاف حرکت هر دو جزئش بدو حرکت مختلف . وما گفتیم که اورا جهتی وچیزی نیست وحرکت بناچیز وناجهت متصوّر نیست . وچون این دانستی ، بدان که نشاید که غایت جهات جسمها مختلف باشد زیرا که اوّل باید که حاصل شود ، وآنگه بهم آیند واجتماع ایشان ممکن شود . وهر چه اجتماعش ممکن باشد افتراقش ممکن باشد ، وما بیان کردیم که خرق وانقسام غایات متصور نیست ، زیرا که حرکت نه بجهت وصوب افتد ، واین محال است . پس باید که آنچه غایات جهات واصوابست یك جسم باشد محیط بهمهٔ اجسام ، وآن ابداعی باشد که مرکّب نباشد از اجزای مختلف .

(۱۱) ونشاید که از آن جسم چیزی اقتضای سفلی کند ، وچیزی اقتضای علوی کند زیرا که آن یك جسم است واجزای او متشابه است ، وبعضی از اجزای او اولیتر نیست از بهر اقتضای علوی یا سفلی از بعضی ، پس همه بلندیست . وچون سفلی از غایت دوری است وغایت دوری از محیط مرکزست ، پس غایت زیری مرکزست ومرکز تعیین محیط نکند زیرا که شاید که دایره‌های لایتناهی بقوّهٔ نقطه رافع شود . پس محیط محدود همه اجسام است ، وآن آسمان بالائین است ومحدّد ، وحرکت نکند بر استقامت زیرا که ورای او صوب نیست ، بلکه مقتضی جملهٔ صوبهاست بمحیطش ومرکزش . وآنچه بدین ماند گواهی میدهد از قرآن بعد از ذکر آسمان « وَما لَها مِنْ فُرُوجٍ » .

16 ومرکز : ـ I (فالمرکز A) ‖ 8 او : + او I ‖ 19 بلکه : اوکی I ( بل هو A) ‖ 20 سورهٔ ٦٠ (ق) آیهٔ ٦

وهر چه نه‌گوی بود اورا زاویه وفرجه لازم آید ، وآیتی دیگر این‌را تنبّهی میکنند که : « فارجعِ البصرَ هَلْ تَرَی مِنْ فُطورٍ »،[ وعلی غیر الطریقة المذکورة یلزمه الفطور] .

(۱۲) ویدلّ ایضاً علی عدم الخلاء . ومحالست آنچه میان محدّد باشد ویا آنچه میان هر دو جسم باشد که آن خلاء باشد زیرا که از خلاء ناچیز خواهد ، وشكّ نیست که آنچه میان دو جسم دور باشد زیادت شود بر آنچه میان دو جسم نزدیك باشد ، وآنچه جسم بزرگ درو گنجد فراخ‌تر باشد از آنچه جسم کوچك درو گنجد ، پس خلاء متقدّر شود . وچون باشد که آنچه ناچیز بود متقدّر شود در جملهٔ جهات ؟ پس جوهری باشد که مقصود باشد باشارت ، که اورا طولی وعرضی وعمقی باشد ، ومعنی جسم در ضابط فَطرت وعرف نیست الّا این . دیگر آنکه اگر جسم در خلاء درآید ، اگر اورا دور نکنند ، پس تداخل در مقدار لازم آید ، واین محالست . وچون زیادت نشود مجموع دو مقدار بر مقدار یکی ؟ وچون خلاء متصوّر نیست ، پس عالم همه ملاست ، وبیرون از محدّد نه خلاء است ونه ملاء اصلاً .

(۱۳) ومکان‌را چهار علامت است : از جملهٔ آن یکی آنست که جسم‌را گویند که در مکان است ودر توهّم نقل شاید کردن از آن مکان بمکان دیگر . پس مکان آن نیست که جسم برو قرار گیرد زیرا که نشاید گفت که درواست وحامل عرض نباشد زیرا که توهّم انتقال نتوان کردن . پس مکان باطن جسم حاوی است که مماسّ ظاهر جسم

2 تنبهی : مثنی I(یتنبه) A || سورهٔ ٦٧ (الملك) آیهٔ ٣ || 2–3 وعلی غیر ... الفطور : ـ I || 19 عرض : عرش I

محویست ، وآنچه اورا حاوی نیست اورا مکان نیست .

(۱٤) قاعده : حرکت هیأتیست که ثبات او متصوّر نیست ومنقسم می‌شود بطبیعی چون حرکت سنگ بزیر ، وبارادی ، واین آنست که در جهات مختلف حرکت کند چنانکه جانوران ، وبحرکت قسری چنانکه حرکت سنگ ببالا .

(۱۵) تو بدانی از باز پس ماندن تو از چیزی که بدان انجاهد که چیز فوت شود ، از بهر آن مختلف شود بپیشی وپسی که در وجود چیزی ناثابت است ، که متّصلست از پیشیها وپسیها . وچون متحدّد ومتقدّر است باید که چیزی باشد که بحرکت تعلّق دارد وآن زمانست . پس زمان مقدار حرکت فلك است چون در دهر جمع کنند متقدّمش با متأخّر . وقسمت کردند زمانرا باجزا از سالها وماهها وروزها ، ودوام وجود ماضی آنرا « ازل » خوانند ودوام وجودرا در مستقبل « ابد » خوانند .

(۱٦) بر محدّد متعیّن شود جای هر جسمی ، وبدو درست آید جهت مستقیمه ، وبحرکت دوری زمان‌را اعتبار کند . وچون آفتاب‌را وستارگان‌را می‌بینی که فرو می‌روند واز مشرق ظاهر می‌شوند ، پس ناچار بحرکت دوری باشد زیرا که اگر باز گشتی بایستی که بدیدندی وروز دوتا شدی وپیوسته روا بودی ونه چنین است . پس ایشان قطع مسافت می‌کنند که بجانبی دیگر دارد از زمین . ومتحرّك منقسم می‌شود بآنچه

3 واین آنست : بر آن‌آنست I (وهی A) || 3–4 درجهات : – I || 7 وپسی : عیشی I || 17 اگر : – I || بازگشتی : رجعت قبل تتمیم الدورة لیعود الی المشرق A || بایستی : و بایستی I || 19 بجانبی دیگر دارد از زمین : فیمایلی الجانب الآخر من‌الارض A

حرکتی کند بر وسط چنانکه محدّد وافلاك دیگر ، وبآنچه حرکت کند از وسط واورا لازم آید حرارتی ، وبآنچه حرکت کند بوسط ولازم آید اورا برودتی .

(۱۷) وهر چه حرکت کند باستقامت ، او قابل خرق باشد زیرا که ناچار باید که منفصل شود از همگی نوع او . وهرچه قابل خرقست ، یا آن باشد که قابل اتّصال وانفصال وتشکّل وترکْش با آسانی ویا بدشواری ، واوّل تر باشد ودوّم خشك . وچون اجسامی که پیش ماست از حرارت وبرودت ورطوبت ویبوست بیرون نیست ، چون این چهار کیفیّت‌را ترکیب کنند چهار قسم پدید آید : گرم وخشك که قصد بالای همهٔ عناصر کند ، وآن سبك مطلقست ، وگرم وتر وآن سبك است بنسبت ، وسرد وخشك است که قصد غایت زیر کند وآن زمین است ، وبارد ورطبست ، وآن آب است ومقرّ او بالای زمین است وزیر هوا است . وآب ثقیل است بنسبت با هوا . واگر نه زمین سنگین تر بودی از آب ، خاك بزیر آب ننشستی . وافلاك چون قابل تفصیل نیستند اصلاً ونه بآسانی ونه بدشخواری ، نه تر است نه خشك ، [وچون حرکت نمی‌کند بر استقامت] نه از وسط [ونه بسوی وسط] نه گرم است ونه سرد . وسبك نیستند زیرا سبکی قوّتیست که جسم‌را از زیر ببالا جنباند ، وثقیل نیستند زیرا که ثقل

2 حرارتی وبآنچه : پس از آن که حرکت تام از پیش وپس با آتش I ‖ 2 حرکت کند بوسط و ~ : بوسط I ‖ 2–3 بآنچه حرکت کند ... لازم آید او را برودتی : والی ما متحرك عن الوسط ویلزمه حرارة والی ما متحرك الی الوسط ویلزمه برودة A ‖ 4 او قابل : از قابل I ‖ 15 چون حرکت نمی‌کنی براستقامت : — I ( از متن عربی ترجمه شده است : ولما لم یتحرك علی الاستقامة A) ‖ 16 و نه بسوی وسط : — I ( از متن عربی ترجمه شده است : لاعن الوسط A )

قوّتیست که جسم‌را از بالا بزیر جنباند ، پس افلاك نه بوسط حرکت کنند ونه از وسط . پس باطل شد قول آن کس که گمان برد که افلاك آتشی‌اند ویا هوای‌اند .

(۱۸) وعناصررا حقّ تعالی مرتّب گردانیده است زیر افلاك در مقعّر فلك قمر . پس اجسام منقسم شد با اجسام اثیری که صورت ایشان ثابت است ، وعنصری که ایشان کائن وفاسداند وصور ایشان متغیّراند . وعنصریّات منفعل‌اند از اثیریّات . واعتبار کن از آنچه مشاهده می‌کنند از آثار هر دو نیّر یعنی سلطان بزرگ آفتاب ووزیرش ماه از پختن میوه‌ها ورنگ دادن ایشان وزیادت وکم شدن آبها بر زیادت ونقصان ماه . واین عنصریّات از کیفیّتی بکیفیّتی دیگر مستحیل شوند ، چنانکه‌آب که چون برودت ازو زایل شود هوا گردد واجسام بعضی در بعضی تأثیر کنند با مجاورت آتش که گرم کند هر چیزی‌را که نزدیك او باشد ، ویا بمقابله چنانکه جرم روشن که هر چه در مقابلهٔ او آید او نیز روشن شود ، ویا بملاقات چنانکه آتش‌را هر چه بدو رسد بسوزاند چون قابل باشد .

(۱۹) واسباب حرارت سه چیز است : اوّل مجاورت جسم گرم ، چنانکه آتش وقومی انکار کردند مر استحالت‌را وپنداشتند که آتش آب‌را گرم نمی‌کند بلکه اجزای آتشی پراکنده می‌شود . واگر چنان بودی که ایشان پنداشتند ، بایستی که کوزهٔ آهنین ومسین دیرتر گرم گشتی از کوزهٔ سفالین بقدر منع کردن در رفتن آتش ونه چنین است .

---

8 دونیر : دور نیز I

ودیدی که یخ چیزی‌را که بالای او باشد سرد گرداند واجزای یخ بالا نرود، پس چاره نیست از اعتراف آوردن باستحالت. سبب دوّم شعاع است، چنانکه درمی‌یابیم از گرم کردن شعاع آفتاب. وقومی پنداشتند که شعاع جسم است وگرم کردن او مرچیزهارا از بهر آن است که بر کرهٔ آتش می‌گذرد وازو گرم می‌شود. واین قول‌را باطل است زیرا که اگر شعاع جسم بودی بایستی که چون روزن‌را ناگه بگرفتندی ویا چیزی بچراغ فرو نهادندی بایستی که بدیدندی اگر برفتی واگر بایستادی. وچون این قول باطل شد، پس باید که عرض باشد. واگر جسم بودی بایستی که بطبع از زیر ببالا جنبیدی نه از بالا بزیر، بل شعاع عرض است. ونیست که از آفتاب نقل می‌کند بجای دیگر زیرا که عرض از محلّی بمحلّی نقل نکند. سبب سوّم حرکت است که او مرچیزهارا گرم کند، واعتبار کن بمالیدن دو جسم مر یکدیگررا، وجنبانیدن مشك پر آب یا پر ماست‌را که چون گرم می‌شود. وقومی پنداشتند که حرکت گرم نکند بلکه گرمی که پدید می‌آید از آن است که اجزاء آتشی که در درون بود بیرون پدید می‌آید. این قول‌را دروغ می‌کند مایعات که چون جنباننده نباشند ظاهر وباطنشان همه سرد باشد، بعد از جنبانیدن هم ظاهر وهم باطن گرم باشد. واگر از بهر پدید آمدن آتشی بودی از اندرون ببیرون، بایستی که اندرون

2 دوم : ـ I (السبب الثانی A) ‖ 13 پر آب : در آب I ‖ 16 نباشند : باشند I ‖ 16–17 مایعات ... گرم باشد : المایعات قبل الحصصة باردا ظاهرة وباطنة فلوكان یظهر نار به لبرد الباطن حتی یسخن الظاهر A ‖ 17 جنبانیدن : نه جنبانیدن I ‖ 18 ببیرون : بیرون I

جسم سرد بودی چون باطنش گرم شدی ، ونه چنین است . وآنچه می بینید که از مقدحه آتش ظاهر می‌شود ، نه آن است که از آهن یا از سنگ بیرون می‌آید ، بلکه از آنست که حرکت هوا گرم می‌کند چون در میان هر دو می ماند وآتش می‌شود . وچون این سبب زایل شود دیگر باره [ آتش هوا گردد ] . وشعاع وشرر که غایب می‌شود از بهر بیشتر آنست که هوا شود زیرا که اگر آتش بماندی هر چه در مقابل او آمدی بسوختی ونه چنین است .

(۲۰) وبدمیدن سخت هوا آتش شود وآتش هوا شود وهوا آب شود ، چنانکه هوا به سرمای سخت . وآنچه گهی بینند که بر روی طاس‌ها وآبگینه‌ها می‌نشیند که در ایشان برف باشد ، وطاس‌ها که پر یخ بر فرو گردانند از قطره‌ها ، وآن از رشح نیست زیرا که آب گرم به رشح اولیتر است از آهن ، واز آب گرم این یافته نشود . پس نیست الّا آنکه هوا به سرمای سخت از بهر مجاورت یخ آب شود ، واز بهر سختی گرما هوا شود ، وآب زمین شود چنانکه می بینید که آبها از زمین بدر می‌آیند ودر حال سنگ می‌شوند . وزمین نیز شاید که آب شود چنانکه اصحاب کیمیا سنگها حل می کنند ، چنانکه آب [ در گرمابه بالا ] می رود از بهر گرما وکثیف می‌شود چون در بگشایند وفرو آید همچو قطرهای باران، وتابستان نَفَس جانوران پدید نشود وبزمستان پدید می‌آید وکثیف می‌شود وقطره‌ها می‌شود وبر موی

5 آتش هوا گردد : ـ I (تنقلب النار هواء A) ‖ 17 درگرمابه بالا : ـ I (واذا رأیت فی الحمام صعود الا بخرة A)

یخ می‌بندد . پس عجب مدار از کثیف شدن بخارها بسرما که آنرا « ابر » خوانند واز فرود آمدن قطرها [واز در آمدن آنها بشکل برف وجز آن . وآنچه با شعاع گرم شود ولطیف گردد واز آتش برخیزد « دود » خوانده شود ، وآنچه‌را از تری برخیزد « بخار » نامند واز این دو آثار جوّی پدید آید . فسبحان المدبّر بالحکمة والایقان وسبحان مفیض الجود قدیم الاحسان سبحانه الیه المصیر .

(۲۱) وبدانکه چون گفتیم نطفه انسان می‌گردد بدان معنی نیست که نطفه در انسانیت باقی می‌ماند چندانکه آن چیز انسان ونطفه باشد ، ونه اینکه نطفه جمله باطل می‌گردد وانسان پدید می‌آید . نیست مگر آنکه از آن جوهر که در آن هیأت نطفه استوار بود صورت نطفه‌ای باطل می‌گردد ودر آن صورت انسانی در وجود می‌آید . بر همین طریقست هنگامی که آب هوا گردد یا جز آن .

(۲۲) واین آن جوهر است که این صورتها بر آن تبدّل می‌پذیرد و« هیولی » نام دارد . پس چون هیولی باعتبار امتدادات طولی وعرضی وعمقی گرفته شود جسم است وچون بنسبت با هیأتهائی که در آنست گرفته شود محلّ است وچون بنسبت با آنچه که انواع از آن حاصل می‌شود وصورتها بر آن دگرگون می‌گردد گرفته شود هیولی است ، چنانکه آدمی بنسبت با پدر خود فرزند وبنسبت با فرزند خویش پدر وبنسبت با برادر زادهٔ خود عمّ نامیده می‌شود . نسبت هیولی با صورة بر

2 از آغاز علامت [تا پایان آن درصفحهٔ ۱۲۵ س ٦ ، ازمتن فارسی ساقط شده واین قسمت از متن عربی با رعایت سبك ترجمه‌وافزوده شده است || 3 ازآتش : من الناس A || 5 آثار جوی : آثار بحو A

سبیل مساهلت است چون نسبت آهن با شمشیر ومس با کوزه ، وگاهی هیولی‌را باسم مادّه خوانند. عنصریّات در هیولی هنبازند یعنی صورتی‌را فرو می‌افکنند وصورتی دیگر بر می‌گیرند. ولیکن هیولای افلاك مشترك نیست یعنی صورتهای آنها پایدار است نه تباه می‌شود ونه دگرگون می‌گردد. واز این امّهات چهارگانه موالید سه‌گانه : معدنیّات ونباتات وجانوران پدید آید] وهرگه که مزاج میان ایشان معتدلتر باشد نوعی شریفتر قبول کند.

## لوح دوم

## در نفس واشارتی سبك بقوای نفس

### قاعده

(۲۳) بدانکه حسّ چون بصر درك نکند الّا با علاقهٔ وضعی تا اگر از مقابله زائل شود [ابصار هم زائل شود و] خیال مجرّد گرداند صورت‌را از علاقه زیرا که صورت درو حاصل شود با غیبت از محسوس ، ولیکن بر تجرید مطلق قادر نشود از عوارض غریب از کیف ووضع . وعقل مجرّد گرداند وچیزی محسوس‌را معقول گرداند بی‌جملهٔ عوارض واز جانور صوری بیند مطابق جملهٔ جانوران از کوچك وبزرگ از آن روی که جانور است ، ومورچه وفیل در معنی جانوری هنباز شوند آنکه که گوئیم که اگر این صورت مطلق در جرم بودی لازم آمدی اورا وضعی خاصّ ومقداری خاصّ . ومطابق نشدی ماهیّات مختلف‌را ،

6 پدیدآید] : پایان قسمتی که ازمتن فارسی ساقط شده وازعربی ترجمه شده‌است || 11 حس : ـ I (اعلم أن الحس کالبصر A) || درك : درنگ I || 12 ابصارهم زائل شود و: ـ I (اذا زال الشیء عن القابلة زال الابصار A) || 19 'ماهیات : وماهیات I

وچون مطابق شد ، پس در جرم نیست ونه در چیزی که از جرمانی باشد ، پس محلّش بری است از ابعاد واز جهات وآن نفس است .

(٢٤) برهانی دیگر آنست که چون تو چیزی مطابق‌را معقول گردانی بی خصوص مردمی وسیاهی ومقدار ، اگر محلّش جسم بودی چون آنرا در وهم قسمت کردندی صورت چیزی نیز منقسم شدی زیرا که عرض منقسم شود به انقسام حاملش . یا آن باشد که هر جزوی از چیزی چیزی باشد پس فرق نباشد میان کلّ وجزو زیرا که کلّ نیز چیزی است . ونیز اگر هر جزوی چیزی باشد با چیز دیگر از خصوص مقدار وغیره ، پس جزو بر کلّ زیادت گشت واین محالست . واگر هر جزو از مفهوم چیزی چیزی نباشد ونه چیزی با خصوص عرضی دیگر ، پس چیزی با جزوی باشد که آن ناچیز باشد واین همه محالست ، پس محلّ چیزی جسم نیست ونه چیزی منقسم .

(٢٥) وهمچنین مفهوم کردی یکی‌را مطلق بری از خصوص مقدار ، اگر محلّ او منقسم شدی مفهوم یکی منقسم شدی ، پس یکی نباشد . ویا فرض کردیم که یکیست ، پس محلّش منقسم نشود . پس محلّ معقولات چیزی نیست که منقسم شود در وهم ویا اشارت پذیر باشد ویا اورا مقداریست یا وضعی ، بلکه اورا ذاتیست احدی بریّ از جای ومحلّ وجهات . رستگاری یافت واستکمال [آنکس که اورا] شناخت ، وزیان کار گشت آنکس که اورا در نیافت [وهلاك شد چنانکه در تنزیل] آمد

7 پس : وپس I || 18 آنکس که اورا : — I (لقد افلح من عرفها واستکملها A) || 19 وهلاك شد چنانکه درتنزیل : — I (بعلت صدمه خوردن فیلم این قسمت ازمتن محوشده بود) (وخسر من جعلها وضیعها کما ورد فی التنزیل A)

که « قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکّیها وَقَدْ خابَ مَنْ دَسّیها » . [ودر بارهٔ] آنکس که اورا نداند این آیت نازل گشت که « نَسوا اللهَ فَأنسیهم أنفسهم »، وهمچنین آیتی دیگر که « إنَّ اللهَ یَحولُ بینَ المرْءِ وَقَلبهِ » یعنی حق تعالی حجاب کند میان [مردم و] میان دلش ومراد از دل اینجا نفس است نه عضو مشهور . واین آن نفس است که حکما آنرا « نفس ناطقه » خوانند، ودر قرآن در این نفس آیات بسیار آمده است، واز آن جمله یکی اینست که « ثُمَّ سَوّیهُ وَنَفَخَ فیهِ مِنْ روُحِهِ »، یعنی چون مزاج تمام شد وراست گشت، نفسی آن مزاج‌را حاصل شود لایق آن مزاج . وآیت دیگر که این آیت‌را مثنّی می‌گرداند : « فَاِذا سَوَّیتُهُ وَنَفَختُ فیهِ مِنْ روُحی »، یعنی از روح القدس واین اضافت بذات خود دلالت می‌کند بر شرف نفس وبر تجرّدش ، وبدان که او جوهر الٓهیست . وآیتی دیگر در حقّ مسیح « روح منه »، وظاهر است که مسیح از نوع بشر است همچنانکه گفت « أحصنتْ فَرْجَها فَنفخنا فیهِ مِنْ روُحنا » . وآیتی گفت « قُلِ الرّوحُ مِنْ أمرِ رَبّی »، یعنی نفس چیزی مفارق است واز عالم روحانیست نه از عالم جسمانی . وحقّ تعالی اورا به خود اضافت کرد در آیتی دیگر : « مَثَلُ نورِهِ کَمِشکوةٍ » .

---

1 سورهٔ ۹۱ (الشمس) آیهٔ ۹-۱۰ || ودربارهٔ : - I (بعلت صدمه خوردن فیلم این قسمت ازمتن محو شده بود ) ( أو قد ورد فیمن جهلها مثنی A) || 3-4 سورهٔ ۵۹ (الحشر) آیهٔ ۱۹ || 3 سورهٔ ۸ (الانفال) آیهٔ ۲۴ || 4 مردم و : - I ( بعلت صدمه خوردن فیلم این قسمت ازمتن محو شده بود ) || 7 سورهٔ ۳۲ (السجده) آیهٔ ۸ || 9-10 سورهٔ ۱۵ (الحجر) آیهٔ ۲۹ || 13-14 سورهٔ ٦٦ (التحریم) آیهٔ ۱۲ || 16-17 سورهٔ ۲٤ (النور) آیهٔ ۳۵

(۲۶) پس نفس أمر حقّست ونور اوست وهمه مقیّد است به اضافت به ربوبیّت . واین همین نفس است که پیغامبر بدو اشارت کرد که « أبیت عند ربّی یطعمنی ویسقینی » ، یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد وطرب وبعالم أعلی پیوندم طعام وشراب من از علوم حقیقی وانوار آلهی باشد آنست که رفیق أعلی طلب میکرد . وأمیر المؤمنین علی گفت چون در خیبررا بر کند : « والله ما قلعته الّا بقوّة ملکوتیة ونفس من نور ربّها مضیئیة » . وأبو یزید بسطامی رضی الله عنه گفت که : « چون من از پوست خود بدر آیم بدانم که من کیستم واز آن کیستم » ، وهمچنین گفت : « من خودرا در دو کون یعنی عالم أثیری وعنصری طلب کردم ونیافتم » . وبدو است اشارت حلاّج چون گفت : « پیدا شد ذات من نه در مکان ونه در جهات » ، وگفت وقت آنکه اورا صلب میکردند که : « یکی‌را یکی بس است » . وبباز گشت نفس اشارت کرد وگفت : « بکشید مارا ای دوستان ومعتمدان من زیرا که در قتل من زندگی نیست ودر زندگی من مردن نیست » . وبدو اشارت کرد شیخی از صوفیان چون گفت که « صوفی آنست که با خدا ، نه در مکان است » . وگفت که : « صوفی کاین وباین است ، یعنی حادثست ومجرّد است از مادّه » . وبدو اشارت کرد مسیح چون گفت که : « خودرا به پدر آسمانی مانند کنید » ،

2–3 این حدیث در صحاح باین صورت آمده است : « انی أبیت یطعمنی ربی ویسقینی . » البخاری ، باب نهم وباب بیستم || 3 یعنی : ویعنی I || 6 من نور : بنور I (من نور A) || 10 ذات من : ـ من I (ذاتی A) || 12 کرد : کردن I || 12–14 گفتار حلاج ترجمهٔ شعرمعروف اوست : اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتلی حیاتی ومماتی فی حیاتی وحیاتی فی مماتی (دیوان حلاج تصحیح ماسینیون ، پاریس ، ۱۹۳۱ ، ص ۳۳–۳۴ ) || 15 آنست که : ـ که I (الصوفی مع الله بلامکان A )

وگفت : «أبی وأبیکم» ، پدر من وپدر شما ، وگفت که «بآسمان نرود الّا آنکه از آسمان فرود آمد» . ودر حقّ پیغامبر ما است در قرآن که «دَنی فتدلّی» الآیه ، واگر نه تجرّد نفس بودی از حیّز مکان ، نزدیکی حقّ تعالی اورا متصوّر نشدی ، وگفت : وهو «بالاُفقِ المبین» و«بالافق الاعلی» بعروج روحانی از بهر خفت علاقه بدن .

## تذکرات

(۲۷) بدانکه مردم‌را پوست وگوشت وجملهٔ اعضاء متحلّل ومعتدل می‌شود ومُدرِك ازو متبدّل نمی‌شود . وبسیار از مردم زنده می‌مانند با آنکه دست وپای وبسیار از أعضای ایشان‌را نباشد. ودل ودماغ واعضای درونی‌را نتوان دانست الّا بقیاس با جانورانی دیگر ، وبا تشریح اعضاء تو خودرا درمی‌یابی ومی‌دانی ذات خودرا با آنکه از جمله اعضاء غافل شوی ، پس او ورای همه اعضاء است زیرا که تو پیوسته خویشتن‌را یاد می‌داری ، جمله همه اعضاءرا فراموش کنی ، وچون معقول شود چیزی‌را ویاد کنی اجزای او ، پس از این اعضاء هیچ یکی جزوی از آن تو نیست . طریق دیگر : تو اشارت می‌کنی بذات خود با نا خود وجدا گردانی از حقیقت تو هر چه در بدن تست وهمچنین جملهٔ اجرام‌را ، وبا او اشارت می‌کنی که او است ، وایشان‌را در تخیّل تصوّر کنی جداگانه از تو ، ونتوانی که ذات ترا از ذات تو جدا گردانی

3 سورهٔ ۵۳ (النجم) آیهٔ ۸ ‖ تجرد : مجرد I ‖ 4 نشدی : شدن I ( ولو لا تجرد نفسه من الخیر ما صح دنوها من عدیم الحیز A ) ‖ سورهٔ ۸۱ ( التکویر ) آیهٔ ۲۳ ‖ 4-5 سورهٔ ۵۳ (النجم) آیهٔ ۷ ‖ 6 تذکرات + یعنی یادهند I ( تذکیرات منبهه A )

ویا به خود اشارت کنی بهر چیزی، پس تو چیزی‌را از اجزای عالم نیستی. طریقهٔ دیگر: اگر غاذیه می‌آوردی از غذا آنچه هر روز می‌آورد واز تن تو هیچ متحلّل نشدی مقدار تن تو زیادت شدی بسیار ونه چنین است، پس لابدّ است که از بدن چیزی متحلّل می‌شود وهیچ جزوی از تن تو نیست الّا که حرارت آن‌را ناقص گرداند وفرو کشاند بکلّیّت ببدنی. وهمچنین مزاج وروح وأنانیّت تو ناقص نشود، پس او مزاج نیست ونه عضوی ونه چیزی از عالم أجرام.

## قاعده

(۲۸) وحیوان‌را ترتیب کردند پنج حسّ ظاهر: وآن لمس است وذوق وشمّ وسمع وبصر، وپنج حسّ باطن: أوّلش حسّ مشترك است، دوّم خیال. واین هر دو در تجویف اوّل است از دماغ در پیشگاهش. ودوّم در آخرش. أمّا خیال، هیچ شکل نیست درو از بهر آنکه تو تخیّل می‌کنی ملموسات ومبصرات‌را ومذوّقات‌را، ودلالت می‌کند بر آنکه صورتهای جملهٔ محسوسات درو نماید. وأمّا حسّ مشترك، دلیل بروجود او آنست که تو فرق کنی میان آنکه تو تخیّل می‌کنی ومیان آنکه معاینه مشاهده کنی در خواب ودر بیداری بعد از آنکه روزگار دراز چشم بر هم نهی. واگر مشاهده بخیال بودی بایستی که هر چه تو تخیّل کردی مشاهده بودی، پس آنکه مشاهده می‌کند صور جملهٔ محسوسات

1 بهرچیزی: چیزی I (وتشیر الی نفسك بهو فلست بشیء من عالم الاجرام A) ‖
11 اول است: ـ است I ‖ در پیشگاهش: او پیشگاهش I (وهذان من التجویف الاول من‌الدماغ فی مقدمة الدماغ والثانی من‌المؤخرة A)

آن حسّ مشترکست . نسبتش با جملهٔ حواسّ چو نسبت حوضیست که آبها از پنج جوی در او جمع می‌شود ضرب المثل ، پس او قابل صور جملهٔ محسوسات است وخیال خزاین اوست . وشرط نیست که هر قابلی حافظ باشد ، زیرا که چیزی که او قبول کند بآسانی محتاجست بزیادتی رطوبتی ، وحفظ محتاجست بزیادتی یبوستی . وسیم وهم است ، وآن آنست که حکم کند بر جانوران محسوس بمعانی نامحسوس ، چنانکه دریافتن گربه معنی در موش که حمل کند اورا بر طلب ، ودریافتن موش معنی در گربه که موجب گریختن است . ووهم در مردم منازع عقلست ، زیرا که وهم که او قوّت جرمانیست معترف نشود بچیزهائی که عقل بدان معترف شود . امتحان کن بدان که عقل روا دارد که کسی در خانه‌ای که درو مرده باشد بخسبد ، ووهم ازین متنفّر می‌شود ، واین دلالت می‌کند بر منازعت ایشان وبر اختلاف هر دو . وچهارم متخیّله ، وآن آنست که صورتها ترکیب کند وهمچنان احکام‌را ، واین‌را چون عقل استعمال کند «مفکّره» گویند . بواسطهٔ این علوم بدر آورد وصناعات‌را ترتیب کند ومحاکات در خواب بدوست . واین بجز از خیالست زیرا که خیال تصرّف نکند بلکه صوررا نگاه دارد آنچنانکه باشد . ومتخیّله ترکیب وتفصیل کند ، واین آنست که جانوری‌را ترکیب کند از اعضای مختلف ، چنانکه سرش از آن مردم وگردنش از آن اشتر وپشتش از آن پلنگ کند ، واین هر دو به تجویف میانین است . اما از دماغ ومتخیّله این هر دو در آخر تجویف است .

8 وهم : (این کلمه در متن فارسی بدرستی خوانا نیست) (لانه قوة جرمانیة A)

وپنجم قوّهٔ حافظه است ، واین آنست که جملهٔ احکام وهمرا نگاه دارد چنانکه احکام متخیّلهرا ووقایعرا بر تفصیل وبر نسبت هر یکی ، وسلطان او در تجویف واپسین است از دماغ . وتغایر این قوی از آن دانستند که بعضی مختلّ شود بابقای بعضی ، وجایگاه هر یکی دانستند باختلاف قوی از اختلال جایهای ایشان .

(۲۹) ودر حیوان قوّهٔ محرّکه است ، وآن باعثست بر حرکت ، وآن قوّهٔ نزوعی است یعنی شوقی . وآنرا دو شعبه است : یکی شهوانیست که دفع ملایم کند واز تخیّل وادراك منفعل شود ، ودر جمله مطیع مدرکاتست زیرا که بچیزی که ادراك نکنند شوق بدو متصوّر نیست واگر چه از یك وجه باشد . وقوّت محرّکه است که او مباشر حرکت است که در اعصاب پراکنده است ، واین قوّت مطیع قوّت نزوعی است . وجای محرّکات در دلست چنانکه سلطان مُدرِکات در دماغست . واین دو قوّه مدرکه ومحرّکه از خواصّ حیوانست واورا قوّتهاست که نبات با او در آن مشارکند : اوّل غاذیه است واین قوّتیست که تصرّف کند در مادّه غذا تا اورا مانند جوهر غذا ستاننده کند بدل آنچه از او متحلّل می‌شود . ودوّم نامیه است واین قوّتیست که موجب زیادت در جملهٔ اجزای مغتذی در جمله جوانب است ونسبت در میان اجزاء نگاه می‌دارد. واین جمله قوّت مولّده است واین قوّتیست که موجبست زیادتی‌را که در جمله اجزای معتدل ظاهر شود در جملهٔ جوانب ونسبت در میان اجزاء نگاه می‌دارد . واین جمله قوّهٔ مولّده است که موجبست که بعضی از غذا

17 جوانب است : ــ است I

نگاه دارد تا مادّهٔ مبدای شخصی دیگر باشد تا نوع هرنوعی که اشخاص ایشان باقی مانند بدو باقی ماند . وقوّهٔ جاذبه خدمت قوّهٔ غاذیه کند وهمچنان ماسکه که طعامرا نگاه دارد تا بزیر نرود وهاضمه که طعامرا هضم کند ودافعه آنچه از غذا ثقل شود آن‌را بدراندازد .

(۳۰) وجمله قوّتهای حیوان بروح قائم است وآن جسم لطیف است . از جانب چپ بدر می‌آید ، آنچه از او بالا رود بدماغ معتدل شود بسردی دماغ واز نفس ناطقه نور قبول کند وآنرا « روح نفسانی » خوانند . وبدین روح ادراك وتحریك تمام می‌شود وآنچه از این روح بجگر می‌رود در آورد وبدو تمام می‌شود . وافعال قوّتهای نباتی ، وآنرا « روح طبیعی » خوانند . واگر نه لطف این جسم بودی در شبکه‌های استخوانها ورگها وپیها نرفتی . وچون سُدّت حاصل شود در بعضی اعضا ، وآن روح‌را منع کند از رفتن در آن عضو آن عضو میرد وحیات ازو زائل گردد . واین غیر آن روح است که در قرآن مجید یاد کرد حقّ تعالی چنانکه گفت « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أمرِ رَبّی » زیرا که مراد نفس ناطقه است .

## قاعده

(۳۱) بدانکه نفس پیش از بدن متصوّر نیست زیرا که پیش از بدن ما بسیار باشد یا یکی . اگر بسیار باشد وبسیاری بی‌ممیّز متصوّر نیست ، وبیش از بدن ممیّزی که بواسطهٔ بدن حاصل می‌شود از افعال وحرکات وادراکات متصوّر نیست ، وصفتی که لازم نوع باشد بدو تمیز حاصل نشود زیرا که در همه یکسان باشد . ویا یکی پیش از بدن ، وچون ابدان

13 که در : ـ که I || 14 سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۸۷

حاصل شود یا همه‌را آن یك نفس بود ویا پاره شود. اگر همه آن یکی بود باید که هر چه یکی داند همگنان در آن دانش هنباز باشند ونه چنین است. واگر بسیار بود بعد از آن که یکی بوده باشد، پس جسم باشد نه نفس وبرهان قائم شد بدان که نفس جسم نیست. پس نفس حادث می‌شود بحدوث بدن، وبر مصداق این دعوی گواهی می‌دهند آیات نفخ مذکوره وروایت دیگر چنان که فرمود که «فأرْسلنا اِلَیها رُوحَنا» تا آنجا که گفت: «لاَهبَ لَكِ غلاماً زَكیّاً» وآیتی دیگر که «ثُمّ أنشأناهُ خلقاً آخر» بعد از یاد کردن ترکیب بدن. وحدّ نفس ناطقه آنست که جوهریست که ادراك معقولات کند ودر جسم تصرّف کند ونوریست از انوار حقّ تعالی قائم نه در جای. پاکا خدایا آفریننده عجایب ومبدع هویات وپیدا کننده آیات وخداوند عوالم، بخشندهٔ حیات، اوراست حکم ورجوع همه بدوست. «فَتبارَكَ اللهُ أحسنُ الخالِقینَ».

## لوح سوم

## در اثبات واجب الوجود وآنچه لایق ذات پاك وعظمت بی‌نهایت اوست وصفت کمال او

(٣٢) مقدّمه: بدانکه هر موجود یا واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود، ودانستی که ممکن نه ضروریّ الوجود است نه ضروریّ العدم. وهر چه چنین باشد از ذات خود نه اقتضای وجود خود کند ونه اقتضای عدم خود زیرا که یکی از دیگری بنسبت با او اولیتر

6 سورهٔ ١٩ (مریم) آیهٔ ١٧ ‖ 7 سورهٔ ١٩ (مریم) آیهٔ ١٩ ‖ 7–8 سورهٔ ٢٣ (المؤمنون) آیهٔ ١٤ ‖ 12 سورهٔ ٢٣ (المؤمنون) آیهٔ ١٤

نیست ، زیرا که اگر اقتضای وجود کردی واجب الوجود بودی
واگر اقتضای عدم خود کردی ممتنع الوجود بودی . باید که بسببی
باشد که رجحان وجودش دهد بر عدم ، ورجحان عدم او بر وجود 3
از بهر عدم مرجّح باشد ، وچون موجود شود ناچار اورا سببی باید
که رجحان وجودش دهد بر عدم . وچون سبب تمام حاصل شود
وجود کمال بر او واجب شود ، پس ممکن بهحضور علّتش واجب الوجود 6
شود نه از بهر ذات او ، بلکه از بهر وجود علّت . وبعدم علّت واجب-
العدم شود نه از بهر ذات او . وچون نظر بهذات او کنی بیاین هر دو
شرط او در نفس خود ممکن باشد .

(۳۳) وچون وجود ممکن موقوف باشد بر چیزهای بسیار ،
هر یکی جزو سبب باشد ومجموع سبب تمام باشد ، وعلّت تمام آنست که
وجود ممکن بدو واجب شود . وکلّ چیزرا شاید که علّت فاعلی باشد
چون درودگر ، وعلّت مادّی چون چوب کرسیرا ، وعلّت غائی آنست که
چیزی از برای صورت او ساخته شود چنانکه خانه یا کرسی از بهر
نشستن در او ویا تکیه زدن بر کرسی ساخته میشود . در جمله هر چه
اورا در وجود چیزی مدخل است او جزء علّت اوست . وچون ارادت یا
آلت یا برخاستن مانعی یا حاصل شدن وقتی ویا مادّتی ویا یاری دهنده
با او ، مجموع همه علّت تامّ است . 8

(۳٤) ووجود معلول متعلّق است به وجود علّت وعدم معلول به عدم
علّت یا به عدم جزء علّت . وچون یك جزء علّت حاصل نباشد معلول

---

17 با : I -

حاصل نشود تا اگر هر چه وجود معلول بدان محتاج باشد یك جزء حاصل نباشد ، چنانکه آلت مر وجود کرسی‌را ، کرسی حاصل نشود . وچون سبب هر مرجّح تمام شود وجود چیز ناچار حاصل شود . واگر حاصل نشود ، پس بر چیزی دیگر موقوف باشد وسبب هنوز تمام نشده باشد . وهر چه بر دیگری موقوف باشد او در نفس خود ممکن باشد ، که اگر به خویشتن واجب بودی از دیگری مستغنی شدی . وبدانکه متصوّر نیست که دو چیز علّت یکدیگر باشند وسبب متقدّم باشد بر مسبّب ، وهر یکی متقدّم باشد بر متقدّم بر او وبر خویشتن ؛ واین محال است .

### قاعده

(۳۵) هیچ شك نیست که اگر در موجودات واجب الوجود باشد پس وجود واجب الوجود درست شد . واگر همه از آنچه تو می‌دانی ممکن الوجود باشند ودرست شد که ممکن الوجود بخود موجود نشود ، پس محتاج مرجّحی وسخن بدان مرجّح باز گردد وسلسله مرتبهٔ لایتناهی محالست . ومجموع ممکنات هم ممکن باشد زیرا که کلّ مرکب است از آحاد ، وبر آحاد موقوف است ، وهر چه بر چیزی موقوف باشد او ممکن باشد . پس مجموع نیز ممکن هم باشد بلکه اولیتر بود ، پس مجموع نیز محتاج است به مرجّحی وآن مرجّح ممکن نباشد ، والّا در جملهٔ آن ممکنات در آمدی که بمرجّح محتاج اند وعلّت آن مجموع نبودی ، پس ناچار باید که مرجّحی باشد که آن واجب الوجود باشد

16 احاد : ابعاد I (الکل مرکب من الآحاد A)

بذات خویش ، پس بر همه تقدیر واجب الوجودی باید .

(٣٦) ونشاید که دو واجب الوجود باشند زیرا که بضرورت هنباز باشند در وجوب وجود . وهر دو چیز که در چیزی هنبازی دارند ناچار باید که میان هر دو فارقی باشد واگر نه هر دو یکی باشند . واگر نه وجود آن چیز بودی که فارق است میان ایشان متحقّق نشدی وجود آن چیز که اشتراك دارند در آن ، وآن وجوب وجود است وبرممیّز موقوف شد . وهر چه بر ممیّزی موقوف باشد آن ممکن الوجود باشد لازم آید که وجوب وجود ممکن باشد ومحتاج باشد بر مرجّح دیگر ، پس هر دو واجب الوجود نباشند ، پس درست شد که واجب الوجود یکی است .

(٣٧) طریقی دیگر : گوئیم اگر وجوب وجود اقتضای آن کردی که به‌یکی متخصّص بودی دیگری واجب الوجود نبودی . واگر اقتضای تخصّص نکردی پس نسبتش به‌هر یك یکی بودی ، ومحتاج شدی به مرجّحی که اورا واجب الوجود گردانیدی به‌ذات خود ، واین محال است . پس واجب الوجود یکی است ، وی‌را دوّم نیست . واو مرکّب نیست از اجزاء زیرا که هرچیزی که موقوف باشد بر اجزاش معلول اجزاء باشد ، ودر نفس خود ممکن باشد ، آنکه اجزای او نشاید که واجب الوجود باشد زیرا که برهان گفتیم بر آن که دو واجب الوجود نتواند بود . وچون درست شد که واجب الوجود یکیست ، پس نشاید که جسم باشد زیرا که در جسم کثرت است ، وما گفتیم که واجب الوجود یکی است ، وجسم مرکّبست از مادّه وصورت . وما گفتیم که واجب الوجود متقوّم نیست از دو جزء وعرض زیرا که عرض مفتقرست به‌محلّ ، وهر چه به دیگری

قائم باشد ومفتقر، آن ممکن الوجود باشد. وهر نوعی از هیآت واعراض بسیارند، وما گفتیم که واجب الوجود یکیست. وچون جسم نیست ونه چیزی که به‌جسم قائم باشد، پس قائم بذات خود باشد بری از جهات واحیاز.

(٣٨) طریقی دیگر: گوئیم که درست گشت که اجسام بسیارند، واز ضرورت نهایت ایشان‌را شکلی ومقداری لازم آید، وناچار میان ایشان افتراقی باید به هیأت. واگر جسم از بهر جسمی اقتضای هیأت کردی بایستی که در همه مقدار به شکل برابر ومتشابه بودندی ونه چنین است. وهمچنین هیأت دیگر، وچون از بهر جسمی نیست وبخود قایم هستند وقیام ایشان به اجسام نیست اّلا از بهر مخصّص، پس همه ممکن الوجوداند ومحتاج اند بواجب الوجودی بذات خود، پس واجب الوجود جسم نیست وجسمانی نیست، واگر نه حال او همچون اجسام دیگر بودی.

(٣٩) طریقی دیگر آنست که حرکات ظاهر است، ونفس جسم اقتضای حرکت نکند زیرا که اگر جسم بذاته اقتضای حرکت کردی بایستی که همهٔ اجسام متحرّك بودندی پیوسته، وحرکات مختلف نبودندی، ونه چنین است، پس ناچار است اجسام‌را از چیزی دیگر که مبداء حرکت باشد. اگر آن واجب الوجود باشد مراد حاصل شد، واگر چنانکه ممکن الوجود باشد باید که به‌واجب الوجود رسد بذاته ولازم آید که او متغیّر نباشد. واین طریقه‌را ابراهیم خلیل استعمال کرد در معرفت صانع در آنچه گفت «انّی لا اُحِبُّ الآفِلینَ»، وهم در حجتش که

1 قائم : قوائم I || 20 صائع : صنایع I (الصانع A) || سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٧٦

«إنّ اللهَ يأتی بالشمسِ من المشرقِ فأتِ بها مِنَ المغربِ».

(٤٠) طريقهٔ اخری : درست گشت نزديك تو وجود نفس ناطقه، وبيان كرديم كه آن حادث است با حدوث تن، پس ممكن الوجود باشد محتاج بمرجّحی. ومرجّح نفس جسمی نباشد زيرا كه چيزی مفيد وجود چيزی شريف‌تر از او نباشد. پس مرجّح نفس اگر واجب الوجود باشد مراد آنست، واگر آن نيز ممكن باشد لابدّ سلسله به واجب الوجود رسد.

(٤١) وديگر گوئيم كه نفس زنده است بذات خويش ومُدرك ذات خويش است، وادراك او مر ذات اورا نشايد كه بصورتی باشد كه در او حاصل شود زيرا كه آن صورت كه در ذات تو حاصل باشد به نسبت بذات تو او باشد. ومتصوّر نيست كه ادراك تو مر چيزی‌را كه به نزد تو او باشد ادراك أنانيّت تو باشد، پس ذات تو مُدرك ذات خويش است نه بصورتی، بلكه از بهر آن مُدرك خويش است كه ذاتيست مجرّد از مادّه واز خود غايب نشود.

(٤٢) دانستی كه مادّه است كه مانع تعقّلست زيرا كه تا چيزی‌را از مادّه واز چيزهائی كه در مادّه‌اند مجرّد نكنی معقول نشود. وواجب الوجود واهب الحيوة است بذات خويش، ونشايد كه چيز ديگری‌را كمال بخشد كه آن كمال اورا نباشد، پس درست شد از زندگی نفس واز دانش او به ذات خويش زندگی حقّ تعالی وعالمی او. زندگی

1 سورهٔ ۲ (البقره) آيهٔ ۲٦۰ ‖ 17 واهب الحيوة : واجب الحيوة I (واهب الحيوة A) ‖ 18 از : كه از I

او وعلم او بر ذات او زائد نیست بلکه علم او بذات خویش وحیات او از بهر آنست که مجرّد است از مادّه واز ذات خود ولوازم ذات خود غایب نیست . وعبارت از حیّ آنست که دراك وفعّال باشد . وواجب الوجود آفرینندهٔ جملهٔ ماهیّات است و مُدرك ذات خویش است ، پس او زنده است ، وآیات که در علم آمده است از پس یاد کرده شود . چون درست گشت که نفس عالم باشد بذات خویش نه بصورتی ، پس باری عزّوجلّ اولیتر است به وحدانیّت . ونفس دلالت کرد بر وجود مبدع او وبر آن که واجب الوجود منزّه است از مکان وجهت وبر آن که او عالمست بذات خویش ، چنانکه گفته‌اند که « من عرف نفسه فقد عرف ربّه » .

(٤٣) پس نفس جوهریست زنده قائم بذات خویش ، یعنی بریست از محلّ ومادّه . پس حیّ قائم دلالت کرد بر وجود حیّ قیّوم که قوام همهٔ موجودات از وجود اوست . وچنانکه آیات آمده است در مصحف مجید که « أللهُ لا اِلهَ اِلّا هُوَ الحیّ القیّومُ »، وهمچنانکه « الٓمٓ أللهُ لا الهَ اِلّا هُوَ الحیّ القیّومُ » . ومعنی قیّوم آنست که چیزی بذات خود قائم باشد وچیزهای دیگر همه به وجود او قائم باشند ، واین واجب‌ـ الوجود است . وواجب الوجود موصوف نیست بصفتی زائد بر ذات او زیرا که آن صفت نشاید که واجب الوجود باشد زیرا که به محلّ قائم وحاجتمند باشد ، ونیز لازم آید که دو واجب الوجود باشند ، واین محال است . ونیز نشاید که آن صفت ممکن باشد زیرا که اورا به مرجّحی

---

9 در شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید ، مصر ، ۱۳۲۹، جلد چهارم ، ص ٥٤۷ ذکر شده است . || 13 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۲٥٦ || 13-14 سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱

حاجت باشد . اگر مرجّح از ذات واجب الوجود باشد ، پس بذات خویش فاعل باشد وهم قابل وجهت فعل دیگرست وجهت قبول دیگر ، پس در دو جهت لازم آید : یکی قابلی ، یکی فاعلی ، پس صفات او نیست الّا سلبی چون قدّوسی ووحدت . این صفات راجع به سلب صفات نقص وعیوبست وسلب قسمت . واورا صفات اضافی شاید که باشد ، چنانکه مبدائی وخالقی . وهر کمالی که چیزهای دیگررا ثابت شود بچیزهای زیادت بر ذات ایشان ، واجب الوجودرا آن کمالات بذات خویش است نه بزایدی . وچون واجب الوجودی دیگر نیست پس او همتا ندارد . وچون مانعی نیست که اورا با او در قدرت وقوّت برابر باشد ، پس اورا ضدّی نیست بر اصطلاح عامّهٔ مردم . وچون محلّ ندارد هم ضدّ ندارد چنانکه ضدّیت سواد وبیاض بر اصطلاح خاصّه . وهر حولی وقدرتی که هست از او مستفاد است ، پس هیچ چیزی معاند او نباشد . واو حقّ است یعنی آنکه بذات خود موجودست ، وهر چه بجز از ذات اوست باطل است زیرا که در ذات خود استحقاق وجود ندارد ، پس حقیقت ایشان از حقّ اوّلست نه از بهر ذات خود .

(۴۴) ونشاید که واجب الوجود معدوم گردد زیرا که اگر عدم بر او متصوّر بودی ممکن العدم بودی ، وهر چه ممکن العدم است ممکن الوجود است ، وما گفتیم که او واجب الوجود است ، واین محال است . واو خیّر محض است زیرا که خیّر آن خواهد که چیزی نافع باشد ، وهیچ چیز نافع‌تر از واجب الوجود نیست زیرا که مبدع ومفید جملهٔ

4 این صفات : + را جمع بسلب صفات که I || 17 متصور : مقصورI

ماهیّات و بخشندهٔ کمالاتست: «أعطی کلّ شیءٍ خلقهُ ثمّ هدی» وواجب الوجود بهترین وتمام‌ترین همهٔ موجوداتست زیرا که همهٔ کمالها وجمالها ازو راشح است، وجلال رفیع‌تر وبهای تمامتر ونور قاهرتر اوراست سبحانه وتعالی عمّا یقول الملحدون علوّاً کبیراً. وهمچنانکه ما در آفتاب نظر کنیم ونور او مارا منع می‌کند از احاطت به جرم او، وهمچنان مارا شاید که حقّرا بدانیم واحاطت بذات او مارا میسّر نشود، چنانکه در قرآن یاد کرد «ولا یُحیطونَ به عِلماً»، وهمچنانکه «لا تُدرِکهُ الأبصارُ».

## قاعده

(٤٥) بدانکه رأی جماعتی بر آن قرار گرفت که باری عزّ اسمه چیزهارا در ازل ایجاد نکرد وبعد از آن ایجاد کرد وشروع کرد در ایجاد چیزها. وحجت این جماعت آنست که اگر صنع دائم باشد باصانع لازم آید میان ایشان برابری، واین محال است. وحجّتی دیگر آنست که اگر عالم دائم الوجود بودی حوادث عالم متناهی بودی، واین محال است زیرا که امروز آخر حوادث ماضیست وبا امروز متناهی شد، پس متناهی شد.

(٤٦) وجماعتی دیگر از حکما گفته‌اند که حقّ تعالی پیوسته موجد وفاعل چیزهاست ووجود موجودات دائمست با او. وحجّت ایشان

1 سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۵۲ ‖ 4 الملحدون: المحلدون I (الملحدون A) ‖ 5 مارا: مرا I ‖ 7 سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۱۰۹ ‖ 7–8 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ۱۰۳ ‖ 15 امروز آخر: امروز وآخر I (الیوم الاخرما مضی A)

است که ما بیان کردیم که ممکن حاصل نشود الّا به مرجّحی. و مرجّح وسبب عالم اگر ذات او است وهر چه فرض کنی از صفات با ذات او دائم الوجوداند، پس باید که ترجیح دائم باشد. واگر او وهر چه فرض کنیم با او حاصل باشد وفعل حاصل نشود، پس باید که فعل او حاصل نشود، پس باید که فعل او بر وقتی ویا شرطی یا زوال مانعی موقوف باشد. وپیش از جملهٔ ممکنات وقتی وشرطی نیست زیرا که ایشان نیز از جملهٔ مخلوقات اند، ودر عدم صرف حالی نیست که در آن حال وجود عالم اولیتر از وجودش در حالی دیگر باشد. ونشاید که باری تعالی وتقدّس ارادتی نو حاصل شود بعد از آن که نبوده باشد ویا قادر شود بعد از آنکه قادر نبوده باشد. یا آنکه هر چه متجدّد شود ازجملهٔ ممکنات باشد وبر جملهٔ ممکنات چیزی متقدّم نیست الّا [چیزی دائم و] او ذاتی [دائم] است، پس مرجّح اوست نه چیزی دیگر، پس باید که ترجیح دائم باشد با او.

(۴۷) وافعال ما از وجود متأخّر می‌شود از بهر آنکه موقوف است بر ارادت ویا مادّه یا وقتی ویا زوال مانعی تا اگر این جملهٔ شرطها حاضر شود فعل ازو باز پس نماند. وپیش از وجود جملهٔ ممکنات چیزی فرض نتوان کرد که فعل باری بدو موقوف باشد، ورأی این قوم بر این قاعده قرار گرفت. وتقدّم بچند معنی

7–8 که درآن حال وجود عالم اولیتر از وجودش در حالی دیگر باشد: زیرا که در آن حال وجود عالم اولیتر از وجودش در حالی دیگر I ( یکون فیه فعل شیء اولی به من حال آخر A ) ‖ 11–12 الا چیزی دائم واو ذاتی دائم است: الا ذات او ذاتی دائم است I ( الا وهو دائم A )

منقسم می‌شود: تقدّم چیزی بر چیزی باشد که بزمان باشد، چنانکه تقدّم ابراهیم بر موسی. وتقدّم باشد که موضع ویا مکان باشد، چنانکه پیشی امام بر مأموم بنسبت با محراب، وبه نسبت با آن کس که از در درآید مأموم بر امام متقدّم باشد. وباشد که تقدّم به ذات باشد، چنانکه تقدّم حرکت انگشت بر [انگشتری. انگشت] بجنبد پس انگشتری بجنبد ونگوئیم انگشتری بجنبد آنگه انگشت بجنبد. پس حرکت انگشت بر حرکت انگشتری متقدّم باشد بذات وبعلّت نه بزمان. وتقدّم‌را اقسامی دیگر هست جایگاه دیگر یاد کردیم. پس واجب الوجود متقدّم است بر فعل او بذات نه بزمان زیرا که زمان نیز از جملهٔ ممکناتست. واین قوم می‌گویند که لازم نیاید از دوام اثر چیزی برابری زیرا که وجود یکی از دیگر است. وچگونه شعاع آفتاب برابر قرص آفتاب شود با آنکه از او باز پس نماند! وچون جرم روشن دائم باشد روشنائی دائم ماند بدوام.

(٤٨) وامّا حرکات وحوادث‌را کلّیّت حاضر نیست در وجود، بلکه اوّل حرکت با آخرش جمع نشود، چنانکه زمان حاضررا اوّل آنچه خواهد آمد فرا گیرند وآن زمان اوّل ابدست وابد آخر ندارد، همچنانکه زمان آخر ازل است وازل اول ندارد. وزمان حاضررا آخری نیست که منقضی شود وبعد ازو حرکتی دیگر نباشد، بلکه از پس او حرکات لایتناهی در وجود می‌آیند.

---

5 بر انگشتری انگشت: ـ I ( کتقدم حرکة الاصبع علی حرکة الخاتم فنقول بحرکة الاصبع یتحرك الخاتم A) ‖ 9 بذات: نه‌بذاتI ( فواجب‌الوجود بتقدم علی‌فعله تقدماً بالذات لابالزمان) ‖ 15چنانکه: وچنانکه I ‖ 18منقضی: مقتضیI ‖ 19 حرکات: حرکت I

(٤٩) وقومی گفتند که چیزی‌را سبب حاجت افتد بوقت ایجاد، وچون موجود شد مستغنی شد بوجودش از فاعل تا بحدّی که بعد از آن عدم فاعل اورا زیان ندارد چنانکه بنا بعد از بنّا بماند وعدم بنّا بر بنا زیان ندارد. وحکما این‌را منع می‌کنند ومی‌گویند که چیزی که بذات خویش ممکن باشد واجب الوجود نشود بذات خویش که اگر از مرجّح مستغنی شود واجب الوجود شود [بذات خویش]، واین محال است، بلکه مادام‌که موجود است بمرجّحش حاجت است. لکن شاید که چیزی‌را علّت ثباتش بجز از علّت وجودش باشد، چنانکه صنم که علّت وجودش فاعل اوست وعلّت ثباتش خشکیست که در چوب است. وباشد که علّت حدوثش بعینه علّت ثباتش باشد چنانکه آفتاب وشعاعش. وعلّت وجود وثبات جملهٔ ممکنات منتهی میشود بواجب الوجود، ودوامشان بدوام اوست.

(٥٠) وچیزی بفاعل منسوب شود از بهر آنکه عدم او برو سابق باشد زیرا که عدم ممکن که برو سابقست بفعل فاعل نیست، وچون فاعل حاصل شود فعل در وجود نیاید، او متوقّف باشد بر شرطی که آن هنوز حاصل نیامده است، وآن شریك باشد باری‌را سبحانه وتعالی وتقدّس عمّا یقول الجاهلون. وخدای‌را در صنع وابداع شریك نیست، وهر که اورا شریك گوید کافر شود. ودر تنزیل قرآن آمده است که «أَللّٰهُ لا اِلٰهَ اِلّا هُو»، یعنی هیچ چیزی‌را بجز او مدخل نیست در وجود چیزها که بدو دائم باشد، واگر نه چنین باشد قیّوم در اوقاتی معدود باشد. وآیتی‌دیگر

6 شود بذات خویش واین : ـ بذات‌خویش I (فلو استغنی عن المرجح صارواجب‌الوجود بذاته فهو محال A) || 15 باری‌را : باری I || 16 صنع وابداع : صنع ابداع I || 17–18 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۲٥٦

« شَهِدَ اللّهُ أنّهُ لا الهَ الّا هُوَ » ، شهد بعینه ، گواهی دارد برآنکه او عالم است بذات خویش ولوازم ذات خویش بر وجهی که بر ذات او زیادت نباشد ، واین بعینه نفس زندگیست . « لا الهَ الّا هُوَ »، یعنی که هیچ معاون ندارد وجزویّت ندارد، وایجاد موجودات « قائماً بالقسط » یعنی وجود او دائمست از بهر کمال قیّومیّت او . وآیتی دیگر « ولَن تَجِدَ لِسنّةِ اللّهِ تَبدیلاً » از بهر آنکه او در ذات خود متغیّر نشود ، پس نظام وترتیب او متغیّر نشود . « ولَن تَجِدَ لِسنّتِ اللّهِ تَحویلاً » یعنی که قیّومیّت اورا مبطلی نیست وفعل اورا کسی باطل ومتغیّر نگرداند . وآیتی که بر دوام قیّومیّت گواهی میدهد: « خالِدینَ فیها ما دامَت السّمواتُ والارض». و دیگر آیت گفت « وَمِنْ آیاتهِ أن تَقومَ السّماءُ والارض ». وامر او دائمست وامر دائم متغیّر نشود . آیتی دیگر: « انّ اللّهَ یُمسكُ السّمواتِ والارضَ . أنْ تَزُولا » ، واین گواهی می‌دهد بر کمال قیّومیّتش وبزرگواری قدس ، واین از بهر تمامی قدرتش وسعت وجودش وسبق رحمتش. « ما یُبدّلُ القولُ لَدَیّ » اشارتست با آن که اقتضای او مستحیلست که متغیّر شود . وهمچنین « لا تَبدیلَ لِخلقِ اللّهِ »، واینّ اشارت می کند بدانکه فعل اقتضای او ثابت است .

---

1 سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱۶ || 3 سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱۶ || 4 سورهٔ ۳ (آل عمران)آیهٔ۱۶ || 5-6سورهٔ ۳۳ (الاحزاب)آیهٔ ۶۲ || 7 سورهٔ ۳۵ (فاطر) آیهٔ۴۲ || 9 سورهٔ۱۱ (هود) آیهٔ ۱۰۹ ||10 سورهٔ ۳۰ (الروم) آیهٔ ۲۴ || 11-12 سورهٔ۳۵ (فاطر) آیهٔ ۳۹ || 13-14 سورهٔ ۵۰ (ق) آیهٔ ۲۸ || 15 سورهٔ ۳۰ ( الروم ) آیهٔ ۲۹

### قاعده

(٥١) یکی از جملهٔ وجوه اقتضا نکند الّا یك چیزرا زیرا که اگر اقتضای دوچیز کند اقتضای این بجز اقتضای آن دیگر باشد ، پس اقتضای یکی اقتضای آن دیگر بعینه نباشد ، پس جهات اقتضا در ذات او دو جهت باشد مختلف ، با دو اقتضای مختلف حاصل شود وذات او مرکّب شود وما فرض کردیم که یکی است از جملهٔ وجوه . وافعال ما از بهر ارادت مختلف وبسیار گردد ، وبیك اعتبار ویك ارادت از ما نیز حاصل نشود الّا یك فعل ویك چیز با آنکه جهات بسیار است در ما . پس یکی حقّ اوّلست ، آنچه ازو واجب شود یك چیز است . وآن جسم نباشد زیرا که محتاج شود به هیولی وصورت وهیأت از شکل ومقدار ، واین چیزها بسیارست وما گفتیم آنچه ازو واجب شود یکی باشد . وآن یکی نشاید که نفس باشد ، زیرا که نفس‌را جسم باید که مدبّر او باشد ولازم آید تکثّر در اقتضا وتکثّر در ذات او . پس اوّل چیز که بدو واجب شود جوهریست وحدانی ، مجرّد از مادّه ، وآن آنست که حکما آن‌را « عقل اوّل » گویند « ومعلول اوّل » . ودر این معنی آیتی است که معلول او مستعلاست بر هرچه در زیر اوست بمرتبت ، چنانکه گفت « والسّموات مطوّیاتٌ بیمینه » ، ویمین مقدّس جوهر عقلیست . وگفت « یدُالله فوقَ أیدیهم » ، وآیتی دیگر : «تبارك اسم ربّك » ،

2 یك چیز : چیز I (الا واحد A) ‖ 16 مستعلاست بر : مستفاد است و I (مستعلی علی A) ‖ 17 سورهٔ ٣٩ (الزمر) آیهٔ ٦٧ ‖ 18 سورهٔ ٤٨ (الفتح) آیهٔ ١٠، سورهٔ ٥٥ (الرحمن) آیهٔ ٧٨

ودیگر گفت «سَبّح اسمَ ربّك الاعلی».

(٥٢) واسم حقّ تعالی صورت نیست زیرا که آن به هر صورت تسبیح نکنند. وگفت «تبارك» وصفت کردن اورا به بزرگی وپاکی دلالت می‌کند بر آنکه او زنده است ومُدرك ذات خویش است «وما أمرنا الّا واحدة» اشارت میکند بدانکه او هم وحدانیست بصنعت مبالغت. وآیتی دیگر گفت «کلمحٍ بالبصر»، واین اشارت است بدانکه فعل او متأخّر نیست از ذات او وپیغمبر علیه السّلام گفت «اوّل ما خلق الله العقل». واین عقل اوّل‌را جهت لازم می‌آید یکی آنکه به باری تعالی واجب می‌شود، ودوّم آنکه ممکن است در ذات خویش، وتعقّل ذات خود می‌کند. ووجوبش بحقّ اوّل شریف‌تر است از امکان او بنفس خویش واز ذات او تعقّل ذات خویش. پس او غنیست بحقّ اوّل وفقیرست در ذات خویش، وتعقّل ذات او متوسّط است میان هر دو. بجهت شریف اقتضای چیزی شریف کند واو وجود جوهر وعقلی است، به جهت امکانش چیزی خسیس‌تر وآن جسم فلکیست، وبا اعتبار تعقّل ذاتش نفسی متصرّف در آن جسم، وهمچنین عقل دوّم وسیم تا نه فلك تمام شود، وعقل دهم ازو فلك وعقل حاصل نشود. ومتأخّران‌را رأی اینست که عدد عقول ده است، نه آنست که نه فلك بترتیب از ایشان حاصل می‌شود، واز دهم عالم عنصری. وحقّ آنست

1 سورهٔ ۸۷ (الاعلی) آیهٔ ۱ || 5 سورهٔ ٥٤ (القمر) آیهٔ ٥٠ || 6 سورهٔ ٥٤ (القمر) آیهٔ ٥٠، کلمح بالبصر. کملح فی البصر I || 8 این‌حدیث موضوعه بصور مختلف نقل شده است. رجوع شود به وافی ملامحسن فیض کاشانی، طهران، جلد اول، ص ۱۷-۱۹ || 10 وجوبش: وجودش I (وجوبه) A

که عقول بسیارند، چنانکه در قرآن آمده است «وما یعلم جنود ربّك الّا هو»، وآیتی دیگر: «و یخلق مالا تعلمون».

(۵۳) وبدانکه عقول ونفوس ناطقه اگرچه هنبازی دارند در آنکه جسم نیستند واشارت پذیر نیستند ومنقسم نیستند نه در وهم ونه در عین زیرا که ایشان از مقادیر منزه‌اند، الّا آنست که نفس متصرّف است در جسم وعقل در جسم تصرّف نکند، پس عقل جوهری است مجرّد از مادّه از جمله وجوه، ونفس را تصرّفی وعلاقه ایست باجسام، ودر قرآن آمده است که «فالسّابقات سبقاً» یعنی المفارقات من جمیع الوجوه. «فالمدبّرات امراً»، یعنی جوهر مفارق که مدّبر ومتصرّف اند در اجسام وآن نفوس وعقول فعّالند چنانکه در تنزیل آمد که «والسماءَ بنیناها بأیدٍ»، آیتی دیگر «انّا خلقنالهم ممّا عملت ایدینا انعاماً». پس حقّ تعالی‌را دستها جواهر روحانی اند نه جواهر جسمانی.

## قاعده

(٥٤) وچون ممکن خسیس موجود شده است واجب کند که ممکن اشرف پیش از او حاصل باشد زیرا که واجب الوجود اگر بجهت وحدانی اقتضای اخسّ کند واشرف‌را رها کند، پس چون فرض کنیم که ممکن اشرف حاصل شد استدعا کند که از جهتی حاصل شود که آن از واجب الوجود شریف‌تر باشد. واین شریف شاید که ایجاد چیزی

1-2 سورهٔ ۷٤ (المدثر) آیهٔ ۳٤ || 2 سورهٔ ۱۶ (النحل) آیهٔ ۸ || 8 سورهٔ ۷۹ (النازعات) آیهٔ ٤ || 9 سورهٔ ۷۹ (النازعات) آیهٔ ٥ || 10-11 سورهٔ ٥۱ (الذاریات) آیهٔ ٤۷ || 11 سورهٔ ۳٦ (یس) آیهٔ ۷۱

کند ازو شریف‌تر باشد، پس از واجب الوجود ممکن شریف حاصل شد، وبواسطهٔ او ممکن خسیس موجود شد.

(۵۵) ووجود تمامتر وکامل‌تر از این که هست محال است که باشد چنانکه در تنزیل آمد. «صنع الله الذی اتقن کلّ شیءٍ»، اشارتست بنظام محکم. آیتی دیگر گفت «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوتٍ»، اشارتست بمناسبت محفوظ ونظام مضبوط که هیچ دور معطّل نیست واز آثار عنایت حقّ تعالی عری وخالی نیست. وهر چیزی باید که بکمالی که لایق اوست برسد، وحقّ تعالی اگرچه فعل او بوسائط تمام می‌شود الّا آنست که فاعل مطلق ومبدع مطلق اوست، ودیگری‌را رتبت ابداع نیست، وچیزهای دیگر وسائط اند نه مبدع، وآن وسائط نیز هم بدو می‌رسد.

## قاعده

(۵۶) وجرمی که حرکت مستدیر کند متصوّر نیست که حرکت طبیعی باشد، زیرا نشاید که جسم حرکت کند وطبع بجائی که ملایم ولایق او نباشد، بلکه حرکت بچیزی کند که ملایم ولایق او باشد تا اگر جسم‌را هرچه ملایم اوست از احوال همه حاصل شد حرکت نکند بطبع زیرا که آن طبع او حرکت‌را مرجّح نباشد وچون جسم متحرّك بمطلوب طبیعی برسد بایستد. وجسمی که حرکت او دوری

4 سورهٔ ۲۷ (النمل) آیهٔ ۹۰ || 5–6 سورهٔ ۶۷ (الملك) آیهٔ ۳ || 17 مرجح: مرشح I (اذلا ترجح بحرکته بمطبعه A).

است هر نقطه که قصد کند بدو واز او مفارقت کند ، اگر مطلوب او نباشد چرا قصد کند واگر مطلوب او باشد چرا مفارقت کند ؟ ومحالست که مرغوب کلّ طبیعت بعینه مهروب او شوند ، پس محرّك وجملهٔ افلاك حرکات ایشان ارادیست وایشان زنده اند ودرّاك اند ، پس ایشانرا نفس ناطقه باشد . هرکه حرکت کند به ارادت اورا غرضی باشد که از بهر آن غرض حرکت کند ، واگر نه آن غرض بودی وجود حرکت نزدیك او راجح نشدی بر عدمش . پس افلاكرا غرض است در حرکات ایشان ، وغرض ایشان امری شخصی نیست ، دریافتی بایستادی واگر ناامید گشتی بر هر دو تقدیر از حرکت فرو ماندی وحرکات ایشان دائم نبودی ، وما برهان بگوئیم بر دوام حرکت ایشان ، پس ایشان‌را ارادت کلّیست . وغرض ایشان غرض حیوانی نیست زیرا که ایشانرا نموّ وتغذّی نیست زیرا که ایشان قابل تحلیل وزیادت نیستند وقابل حرکت راست نیستند واز اجسام کائن وفاسد نیستند وغرض شهوانی ندارند وایشان‌را حرق وفساد نیست ومزاحم ندارند با یکدیگر ، پس ایشان‌را غضب نیست . واغراض حیوانی از آن رو که اغراض حیوانیست از این هر دو بدر نرود ، پس اورا امر عقلیست وارادت از بهر امر عقلی ، پس ایشان‌را نفس ناطقه است که ادراك معقولات کنند وچون جرمهای ایشان شریف‌تر است از اجرام ما ، پس نفوس ایشان شریف‌تر باشد از نفوس ما وقوی‌تر .

**3** ومحالست که مرغوب کل طبیعت بعینه مهروب او شوند : ( ومحال ان یکون مرغوب طبیعة واحدة بعینة مهروبا عنه A ) || 4 دراك : ملاك I (فلها حیوة وادراك A ) ||
5 هرکه : نه هرکز I (وکل متحرك بالارادة فله عرض A )

(۵۷) وما با آنکه شواغل بسیار داریم ونزوع بلذّات بدنی، چون نفوس ما پاك شود وشهوات کم کنیم و در ملکوت اندیشه کنیم وبه مطالعهٔ عجائب نسبت روحانی لطفی در ما پدید آید، بی درنگ بارقات الهی در ما حاصل شود وبر ما درخشد وانوار قدسی بر ما تابد واز آن لذّت یابیم که هیچ لذّتی مانند آن نباشد. ونفوس فلکی‌را هیچ شاغلی نیست از عالم او از شهوت ویا غضب، واگر اورا نیز ارادت متعدّد بودی چنانکه ارادت ماست، پس ایشان نیز مضطرب بودندی وحرکات ایشان مضبوط نبودی، پس ایشان مستغرق اند در نور آلهی ولذّت قدسی. واز آن سبب حرکات ایشان منبعث می‌شود ودائم می‌ماند بر یکسان، ومتغیّر نمی‌شود. ومطلوب همه بر یك وتیرت نیست زیرا که اگر بر یك وتیرت بودی حرکات ایشان مختلف نیامدی وبعضی بر دیگری مانندگی نمی‌کند، وبیك چیز مانندگی نمی‌کنند زیرا که اگر بیك چیزی مانندگی کردندی حرکات ایشان متّفق بودی ونه چنین است. وحرکت از بهر سافل نمی‌کنند زیرا که سافل‌را نزد ایشان قدری نیست که از بهر ایشان حرکت کنند بر دوام. پس هر یکی‌را معشوقیست قدسی، یشبّه به نفسه، یعنی خودرا بدیشان مانند می‌کنند واز او نور پیوسته می‌ستانند ولذّت متوالی درمی‌یابند.

(۵۸) وچون بر او اشراق کنند موجب حرکت شود وحرکت استدعای نور دیگر کند. واشراقات متواتر اند وپیوسته اند وحرکات بسبب آن

2 کنیم و : کنیم I || 3 بارقات : با اوقات I (البارقات A) || 7 مضطرب : مضطر I (لاضطربت A) || 14 سافل : عاقل I (والسافل لیس لها عندها من‌القدره A)

پیاپی اند . چنانکه صوفی گفت که چون من از خود غایب شوم او حاضر شود وچون او ظاهر شود مارا غایب گرداند. پس هر یکی‌را معشوقیست خاصّ وآن عقل مفارق است واین ظلّ وطلسم اوست ، ووجود این از اوست ، وکمالش از اوست ، واز بهر این سبب حرکاتش مختلف شد. وهمه‌را معشوقیست مشترك واو واجب الوجود است ، واز بهر این سبب مشارك شدند در حرکات دَوْری . وافلاك‌را همهٔ کمالات به فعل حاصل است ، الّا وضعها ، زیرا که اگر بر یك وضع ثابت شدی از دیگر وضعها بقوه بماندی. وچون متصوّر نیست که جمله به فعل درمی‌آیند وچون درآیند به یك دفعه ، بر سبیل تعاقب به فعل درمی‌آیند . وچون نفس تو متأثر شود به نور مبرق از ملکوت ، بدن تو منفعل شود از سبب آنکه با او علاقه دارد تا بحدّی که برقص ودست زدن انجامد. ونفس فلك چون منفعل شود از آن لذّات قدسی ، بدنش از آن منفعل شود بحرکات متناسب راسخ بخیر دائم مانند نمودن بعالی نه از بهر التفات بر سافل.

### قاعده

(۵۹) چون چیزی حادث شد لابدّ حدوثش‌را مرجّحی باید بجمله اجزاء ویا ببعضی از اجزاء ، واگر نه بایستی که وجودش دائم بودی نه حادث. وچون علّت از معلول باز نماند ومعلول حادث است باید که مرجّح حادث باشد ، تا آن باشد تسلسل شود علّت ومعلولات

11 برقص و : برقص I (الی رقص و تصفیق A ) || 13 بخیر : غیر I ( للخیر الدائم A ) || 16 حادث شد : ـ شد I ( اذا حدث شیء A )

لایتناهی واقع بهم . واین محال است از بهر آنکه برهان گفته آمد که جملهٔ چیزهارا نهایت بواجب الوجود می‌رسد، ویا آن باشد که علل نامتناهی باشد که جمع نشود واین قسم متعیّن شود، پس هر حادثی استدعای آن کند که پیش از حوادث لایتناهی حاصل شده باشد پیاپی ومنقطع نشود والّا سخن دیگر باره باز آید بر آنچه منصرم می‌شود. وحوادثی که آن منصرم نشود پیوسته آن حرکاتست دوری زیرا که حرکات مستقیم‌را انقطاعست چنانکه در پیش رفت. اگر گویند که چون درست شده آید که حرکت پیش علّت حرکت متأخّر باشد، متقدّم با متأخّر جمع نشود، جواب دادند که نفوس که محرّك افلاك اند که ایشان‌را ارادت کلّیست ثابت از بهر حرکت دائم از بهر غرض که دائم می‌رسد، وارادت جزویست از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر . پس ارادت کلّی تا رسیدن بنقطه‌ای علّت ارادتیست که آن علّت حرکتیست از آن نقطه به نقطه‌ای دیگر. پس ارادت علّت حرکت است وحرکت علّت وصولست، وهمه بارادت کلّی مظبوطست ومنقطع نشود.

وارادت جزوی متوقّف نشود بر نفس حرکتی که بر آن ارادت جزوی موقوف بود، واگرچه بر ارادتی دیگر موقوف باشد از نوع آن، پس دور ممتنع نباشد.

(٦٠) پس درست شد که حرکات آسمان منصرم نشود ودوام حرکات ایشان دلالت می‌کند بر دوام اجرام ایشان وبر آنکه متبری اند از عالم کون وفساد. وعقول که ایشان مجرّد اند از علائق اجسام از جمله

16 نوع آن : نوعI (نوعها A)

وجوه متغیّر نشوند ، واگر نه تغیّر ایشان به تغیّر واجب الوجود انجامد. وحوادث از عقل مفارقی موجود می‌شود ، نه از بهر تغیّر فاعل او بلکه از بهر استعداد قوابل. وشاید که فاعلی باشد که او متغیّر نشود ، ازو چیزی حاصل آید بعد از آن که نبوده باشد در قابلی ، نه از بهر تغیّر او بلکه از بهر استعداد قابل که جزو سبب آنست. وروا باشد که از یك فاعل آثار مختلف حاصل شود نه از بهر اختلافی که در حقیقت اوست بلکه ازبهر اختلاف قوابل ، چنانکه آفتاب که جامه‌را سپید کند وروی قصّاررا سیاه کند. ومفارق از جمله وجوه نشاید که متحرّك باشد وشاید که محرّك باشد زیرا که او چیزی‌را تحریك کند به جهت عشق وتشویق چنانکه معشوق که عاشق بدو حرکت کند واو محرّك عاشق است ، واگر چه معشوق متحرّك نباشد ، پس شاید که محرّك باشد.

## لوح رابع

## فی النّظام والقضاء والقدر وبقاء النّفوس والسعادة والشقاوة واللذّة وآثار النّفوس وفیه قواعد

### قاعده

(٦١) بدانکه رحمت آلهی چون نشایست که بر حدّی وقوف کند

1 متغیر نشوند : و متغیر نشوند I ( والعقول التی هی المجردة عن علائق الاجسام من جمیع الوجوه لا یتغیر A ) || 6–7 نه از بهر اختلافی که در حقیقت اوست : از بهر اختلافی که در حقیقت او I (لا لاختلافه A ) || 13 لوح رابع : اللوح الرابع I || 15 النفوس : نفوس I (النفوس A)

ورای آن چیزهای نامتناهی ، بر امکان نماند که موجود نشود هیولی‌را آفرید ، و اورا قوّهٔ قبول لایتناهی داد ، چنانکه قابل‌را قوت فعل لایتناهی داد . وناچار بود تجدّد فیض‌را از تجدّد چیزی ، اشخاص فلکی آفرید که می‌گردند از بهر اغراض علوی که تابع حرکات ایشان می‌افتد استعداد نامتناهی‌را که منضمّ شود با فاعلی غیر متناهی ، قوت اثر وقابلی که انفعال او غیر متناهیست ودر فرو آمدن خیر وبرکات بر سبیل دوام ازلاً ابداً گشوده ودائمست ، وبقدر استعداد قوابل فیض بر ایشان حاصل می‌شود زیرا که واهب متغیّر نمی‌شود . وچون شریف‌ترین حادثی که به هیولی تعلّق دارد نفس ناطقه است ، وممکن نیست که همه بیك دفعه حاصل آید بی ابدان زیرا که نفوس نا متناهیست ، وجهات اقتضای علل متناهیست از بهر آنکه برهان گفتیم که سلسلهٔ علل متناهیست ونه با ابدان زیرا که اجسام متناهی اند ، پس لایق هر دوری وهر استعدادِ ذاتی متعاقبِ نا متناهی نفوس ناطقه حاصل می‌شوند ، گروهی بعد از گروهی تا ازل با ابد تمام شود . ونعمت حقّ تعالی ابتر ومنقطع نگردد ، چنانکه در تنزیل آمد : « وما كان عطاءُ ربّك محظوراً » ، وآیتی دیگر که « وان تعدّوا نعمت الله لا تُحصوها » دلالت می‌کند بر سلب نهایت آن نفوس از بهر دوام فیض الٓهی . وآیتی دیگر از قرآن دلالت می‌کند

---

6 در فرو آمدن خیر وبرکات : در خیر فرو آمدن برکات I ( فینفتح باب نزول البرکات ورشح الخیر الدائم A ) || 11 علل متناهیست از بهر : علل ومتناهیست از بهر I (جهات اقتضاء العلل متناهیة A ) || 15 سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۲۱ || 16 سورهٔ ۱۴ ( ابراهیم ) آیهٔ ۳۷

بر سلب نهایت : « قل لو کان البحرُ مداداً لکلمات ربّی لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربّی » ، والکلمات فی التنزیل بمعنی الجوهر العاقل من الانسان . وآیتی دیگر بدین معنی گواهی میدهد وآن در حقّ مسیح است : «و کلمته القیها الی مریمَ » . و گفت « الیه یصعد الکلم الطیّب » ، وبالا نتواند رفت بجوار حقّ الّا جوهر باقی . وآیتی دیگر در صعود گفت «تعرج الملائکةُ والرّوحُ » .

(٦٢) واز آثار رحمت الٓهی آنست که زمین در میان همهٔ اجسام نهاد که اگر نزدیك فلك بودی بگرمی حرکت فلك سوخته شدی . واگر نزدیك فلك بجز آتش عنصری دیگر بودی ، وآتش در چیزی دیگر بودی ، آن عنصر به حرکت فلك گرم شدی ، عناصر میان دو آتش سوخته وفاسد شدندی . وچون جانورانی که بر زمین اند که ایشان‌را آلات تحریك وادراك است محتاج اند بعنایت عنصری خشك وغلبهٔ او زیرا که با او است حفظ اشکال اعضاء وصورتهای آلات ادراك ، جای ایشان نزدیك زمین کردند . وآب گرد زمین محیط شد از بهر حاجت ایشان بنفس زدن . وپیش آتش نهاد چیزی که با او مناسبت دارد وگرمی وآن هوا است . وپیش زمین نهاد چیزی که با او مناسبت دارد در سردی وآن آبست ، وآب‌را با هوا مناسبتست در روانی . واگر افلاك جمله نوری بودندی بشعاع جملهٔ عناصر سوخته شدی ، واگر از نور خالی بودندی ، همهٔ عالم تاریك بودی . واگر انوار افلاك ثابت بودی هر چه مقابل

---

1–2 سورهٔ ۱۸ (الکهف) آیهٔ ۱۰۹ || 4 سورهٔ ٤ ( النساء ) آیهٔ ۱۷۰ ، سوره ۳۵ ( فاطر ) آیهٔ ۱۱ | 5–6 سورهٔ ۷۰ (المعارج) آیهٔ ٤ || 12 بعنایت عنصری خشك : بخشك عنصری خشك I ( محتاجة الی عنایة العنصر الیابس A ) || 14 وآب گرد : + آب گرد I

ایشان بودی سوخته شدی و آنچه مقابل نبودی از نور محروم ماندی . واگر ایشان‌را یك حرکت بودی حرکت ایشان لازم یك دایره بودی واثر شعاع به نواحی عالم نرسیدی . پس اورا حرکت تیز حاصل شد تابع حرکت جرم کلّ ، وحرکت دیگر بطیء که بدان حرکت میل کند بجنوب وشمال .

(٦٣) بنگر که چگونه رحمت وحکمت او به همهٔ چیز ها رسید چنانکه اشارت کرد در قرآن که « وسعت کلَّ شیءٍ رحمةً » ، وآیتی دیگر « وسعت کل شئ رحمةً وعلماً » . وچون تقدیر کرد چیزهارا بر حسب استعداد او ، وببخشید هر چیزی‌را آنچه ملائم ولایق او است از کمالات چنانکه گواه داد بر آن آیتی از تنزیل که «وان من شئ الّا عندنا خزائنه وما نُنزّله الّا بقدرٍ معلومٍ» یعنی هیچ چیز نیست که آن چیز پیش ما متناهی نباشد ولکن بحسب استعداد می‌دهیم ، همچنانکه گفت « کلّ شیءٍ خلقناه بقدرٍ » .

(٦٤) وبنگر که نبات چون خسیس‌ترین صاحب نفسست چگونه سرنگون آفریدندش ، وآنچه اصل او است در زمینست ، چون اورا ببرند جملهٔ قوای او باطل شود . وجانورانی که ایشان ناطق نیستند چون از نبات شریف‌تر اند لاجرم سرنگون نشدند بلکه میانه شدند سر بالای ایشان ومردم چون بر همه زیادت شد بنفس ناطقه سرش بسوی آسمان

7 سورهٔ ٤٠ (المؤمن) آیهٔ ٧ || 8 سورهٔ ٤٠ (المؤمن) آیهٔ ٧ (دنبال همان آیهٔ قبلی است) || 10 برآن آیتی : برآیتی I (کما شهد به A ) || 10–11 سورهٔ ١٥ (الحجر) آیهٔ ٢١ || 12 نباشد : – I || 13 سورهٔ ٥٤ (القمر) ٤٩

آمد راست. وقامت او راست گشت چنانکه گفت « لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم » از بهر شرف نفس او واعتدال تن او ومناسبت صورتهای او، وآیتی دیگر که « وصوّرکم فاحسن صورکم »، وآیتی دیگر « ولقد کرّمنا بنی‌آدم » یعنی به نفس ناطقه که جوهر او باقیست، وایمن است از فساد ومستعدّ است بتحصیل علوم وفضایل‌را، « وحملناهم فی البرّ البحر »، البرّ یعنی مدارك حسّی ایشان والبحر مدارك عقلی. « ورزقناهم من الطیّبات »، یعنی از علوم یقینی ومعارف حقیقی، « وفضّلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلاً »، یعنی آنچه ایشان‌را زیادت گردانیدیم از مناسبت صورتهای ایشان بظاهر ایشان وآراستگی باطن باعتدال مزاج، وباطن باطن از قوای محرّکه ومدرکه که با آن زیادت آمدند برحیوانات زمینی از مزیّات احوال شهوات وغضب وتخیّل وتفکّر، وباطن باطن باطن از نفس ایشان وعقل نظری وعملی. واز بهر تخصیص کردند [بنی‌آدم‌را بر] بعضی از آنچه آفریدیم زیرا که تفضیل ندارند بر مفارقات من از جملهٔ وجوه وبرآن اشخاص کریم فلکی، وآیتی دیگر « وأسبغ علیکم نعمه ظاهرةً وباطنةً »، ظاهرة از مدارك حسی وباطنة از مدارك عقلی. وبنگر بجانورانی دیگر که چون بخشید هر یکی‌را آنچه بدان محتاجند وهدایت داد ایشان‌را تا بحدی که برة که اوّل از مادر بزاید قصد

1–2 سورهٔ ۹۵ ( التین ) آیهٔ ٤ || 3 سورهٔ ٤٠ ( المؤمن ) آیهٔ ٦٦ || 4 سورهٔ ۱۷ ( الاسراء ) آیهٔ ۷۲ || 5–6 سورهٔ ۱۷ ( الاسراء ) آیهٔ ۷۲ || 6–7 سورهٔ ۱۷ ( الاسراء ) آیهٔ ۷۲ || مزیات : موانات I || 12 بنی‌آدم‌را بر : – I || 13 بعضی : بعضی‌را I ( وانما خصص علی کثیرممن خلق لانه لم‌یفضل علی المفارقات من جمیع الوجوه والاشخاص الکریمة العلویة A ) || 14 برآن اشخاص : – بر I || 14–15 سورهٔ ۳۱ (لقمان) آیهٔ ۱۹ || 15 ظاهرة : – I

پستان کند واز چاه احتراز کند. ونظر کن بالهام مگس انگبین واشکال مسدّس او وساختن خانهٔ عنکبوت ومثلّثهای آن وعجائب جانوران چنانکه اشارت کرد در تنزیل وآن آنست که «أعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی» همه چیزهارا بیافرید وانگه ایشان‌را کمالات بخشید، آیتی دیگر «والذی قدرَ فهدی». وبنگر که چگونه هر چیزی‌را کمال بخشید واورا شوقی وعشقی داد، طبیعی‌را بقدر طبیعی وارادی‌را بقدر ارادی، وچون نظام نگاه داشت ووجودرا بر پای داشت بعشق جلالش وعظمتش واگر نه عشق عالی بودی سافل هرگز پایدار نشدی.

## قاعده

(۶۵) حقّ تعالی بر او چیزی واجب نشود بر سبیل الزام، ولکن بدو چیزها واجب شوند و غنی وبخشندهٔ مطلق او است. وغنیّ مطلق آنست که ذات او وکمالات او بر دیگری موقوف نشود. وچون دانستی که ممکنات همه مفتقر اند بواجب‌الوجود، پس غنیّ مطلق نیست الّا واجب الوجود. ودو غنیّ مطلق نشاید که باشد زیرا که اگر یکی در زیر قدرت آن دیگری آمدی اورا اولیتر بودی، وچون در زیر قدرت او درنیاید اورا اولیتر نباشد. پس او فقیر باشد وآنچه اورا اولیتر است اورا نا یافت باشد. پس غنیّ مطلق یکیست، وآنچه بجز

3 سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۵۲ || 5 سورهٔ ۸۷ (الاعلی) آیهٔ ۳ || 12 که ذات او وکمالات او: که باذات او وباکمالات او I (الغنی المطلق هوالذی یتوقف ذاته ولا کمال لذاته علی غیره A) || نشود: شود I

اوست همه درویش اند چنانکه در تنزیل آمده است: « ومن جاهد فانّما یُجاهِد لنفسه انّ الله لغنیّ عن العالمین »، وآیتی دیگر : « الله الغنیّ وانتم الفقراء » . وظاهرست که چون الف ولام در محمول درآید حصر محمول باشد در موضوع . وملك مطلق آنست که ذات همه چیزها اورا باشد وذات او هیچ چیزی‌را نباشد ونتواند که چنین باشد الّا واجب الوجود . آیتی دیگر از قرآن : « قل اللهم مالك الملك » ، آیتی دیگر : « مُلك السموات والارض وما بینهما والیه المصیر » .

(۶۶) بنگر که چونست نسبت بدن با مجموع عنصری وچه نسبت دارد عالم عنصری با عالم اثیری زیرا که کمترین ستاره از ثوابت بزرگ‌تر از جملهٔ زمین است ببارها ، وبنگر که اجرام چون مقهور اند در زیر شعاع عقول وعقول چون مقهور اند در حیّز قهر نور عقل اوّل . ونور عقل اوّل در نور قیّومیّت وشعاع قدسیست ، ومستغرق وخاضع لاهوتیّت ازلاً وابداً چنانکه در تنزیل است : « والله غالبٌ علی أمره » . آیتی دیگر : «یخافون ربّهم مِن فوقهم » اشارتست بدانچه بر ایشان می‌افتد از هیبت وحضور حضرت تعالی در محلّ بلند الٓهی . « ویفعلون ما یؤمَرون » یعنی ایشان وسائط فضل الهی اند ، وآیتی دیگر : « وهو القاهر فوق عباده ویَرسل علیکم حفظهِ » . عقل اوّل ید مقدّس اوست وجملهٔ عالم

---

1-2 سورهٔ ۲۹ ( العنکبوت ) آیهٔ ۵ || 2-3 سورهٔ ۴۷ ( محمد ) آیهٔ ۴۰ || 3 الفقراء : + الیه I || 6 سورهٔ ۳ (آل‌عمران) آیهٔ ۲۵ || 7 سورهٔ ۵ (المائدة) آیهٔ ۲۱ || 10 زمین :- I (اکبر من‌الارض مرارا کثیرة A) || 13 سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ۲۱ || 14 سورهٔ ۱۶ (النحل) آیهٔ ۵۲ || 15 سورهٔ ۱۶ (النحل) آیهٔ ۵۲ || 16-17 سورهٔ ۶ ( الانعام) آیهٔ ۶۱

مُلك یعنی عالم اجسام زیر قهر ابداع اوست ، وعالم ملکوت ای عالم مفارقات ، وآیتی گواهی می‌دهد : « تبارك الّذی بیده الملك » یعنی که در زیر شعاع نور اوّلیست . آیتی دیگر : « بیدك الخیر » ، وآیتی دیگر : « فسبحان الذی بیده ملکوت کلِّ شیءٍ » ، وآیتی دیگر گفت : « قل بیده ملکوتُ کلِّ شیءٍ » ، والملکوت هو الرّوحانیّة الّذی یکون ذلك الشّیء ، یعنی آنچه که چون سایه وصنم او باشد چنانکه در امثال پیغامبر آمده است که « انّ لکل شیء ملکا » ای هر چیزی‌را فریشته است .

(۶۷) ودر پیش رفت که مبدعات حقّ تعالی منقسم می‌شود بجسمانیّات وروحانیّات که نه جسم اند وبا ایشان اشارت نتوان کرد وآن نفوس وعقولند که محسوس نیستند بلکه معقولند چنانکه در تنزیل آمد « فلا اُقسم بما تُبصرون وما لاتبصرون » یعنی عالم محسوس وعالم معقول . وآیتی دیگر : « اَلا له الخلق والامر » ، عالم خلق یعنی هر چدرا که مقدار واندازه است ، وآن عالم اجسام است ، وعالم امر یعنی آنچه که بصرش بهیچ وجه نتواند دیدن . وهمچنین آیتی دیگر : « فاطر السّموات والارض عالمَ الغیّبُ والشهادة »، الکبیر المتعالی ، در این معنی آیت بسیار است ، وغیب آنست که محسوس ومشارالیه نیست . وانکه مفارق منقسم

---

2 سورهٔ ٦٧ (الملك) آیهٔ ١ || 3 نور اولست : نور I (ای تحت شعاع نوره الاول A ) || سورهٔ ٣ (آل عمران) آیهٔ ٢٥ || 4 سورهٔ ٣٦ (یس) آیهٔ ٨٣ || 5 سورهٔ ٢٣ ( المؤمنون ) آیهٔ ٩٠ || 7 این مأثوره در صحاح ومسانید وکتب امثال ودیگر مراجع معروف نیامده است || 11-12 سورهٔ ٦٩ (الحاقة) آیهٔ ٣٨-٣٩ || 13 سورهٔ ٧ (الاعراف) آیهٔ ٥٢ || 15-16 سورهٔ ٣٩ (الزمر) آیهٔ ٤٧

می‌شود بعقل ونفس، وعقل مبدای نفس است. بنور حقّ تعالی وبهای او تدبیر جرم می‌کند ، وعقل ونفس هر دو دو دست اند از آن حقّ تعالی که این هر دو مبسوطات اند : [ « بلْ یَداه مبسوطتان » ]، ای ممنوع نیستند از فیض ، منقطع نمی شود اثر ایشان ، بلکه ایشان‌را اثر دائمست . « یُنفق کیف یشاء » یعنی جودش دائم ورحتمش پیوسته است .

(٦٨) « لِما خلقتُ بیدیّ » یعنی نفس آسمانی بحرکت اجرامش استعداد پدید می‌کند وعقل مفارق هیأت بر او فیض می‌کند، وانگه نفس منقسم می شود بنفسی که متصرّف است در اجرام سماوی ونفسی که متصرّف است در اجرام ارضیّات ، وآیتی که بدین گواهی می‌دهد آنست که می‌گوید : « ولله جنود السّموات والارض » یعنی محرّکات هیاکل ایشان . وچون هیاکل زمینی یعنی اندام مردم کائن وفاسد است و ومعتدل ترین مزاجها مزاج انسانیست وبا این همه واقع است زیر کون وفساد ، در تنزیل آنرا ضعیف خوانند که « وخُلق الانسانُ ضعیفاً » ، وآیتی دیگر : « وان یَسلبهم الذّباب شیئاً یستنقذوه منه ضعف الطّالب والمطلوب » ، وآن هیأت حرکاتست که نزدیك ودور می‌گرداند هر فلك‌را و ، بدین اعتبار ذباب خواند از ضعف وجود حرکت از بهر عدم تصوّر

3 سورهٔ ٥ ( المائدة ) آیهٔ٦٩ ، آیهٔ شریفه درمتن فارسی نیامده ودر متن عربی آمده است || 4 منقطع نمی‌شود اثر ایشان بلکه ایشان‌را اثر دائمست : منقطع می‌شود اثر بلکه ایشان اثر دائمست I ( ولا مقطوعنی الاثر A ) || 6 سورهٔ ٣٨ ( الزمر ) آیهٔ ٧٥ ، لما خلقت : کیف لما خلقت I 10 سورهٔ ٤٨ (الفتح) آیهٔ ٤ || 12 وبا این همه واقع است : وباین واقف است I ( وهو مع ذلك واقع تحت الکون والفساد A) || 13 در تنزیل : ودر تنزیل I || سورهٔ ٤ ( النساء ) آیهٔ ٣٢ || 14-15 سورهٔ ٢٢ ( الحج )آیهٔ ٧٢

ثباتش که ازو باز نتواند ستد. وچون افلاکرا صور ثابتست واز فساد منزّه است اورا شداد خواند چنانکه در تنزیل آمده است: «وَبنینا فوقکم سبعاً شداداً»، وآیتی دیگر که «علیها ملائکةٌ غلاظ»، لجرمها، «شداد» لثبات صورها، یعنی غلیظ است جرم ایشان وسختست از بهر آنکه صور ایشان ثابت است. وآن اجرام که در زیر ایشان منفعل می‌شود: «لا یعصون الله ما أمرَهم» یعنی التفات نمی‌کند بچیزهائی که در زیر ایشان اند وایشانرا شواغل نیست.

(٦٩) آیتی دیگر: «ویفعلون ما یؤمرون» یعنی نفوس فلکی مطیع اند مر معشوقات ایشان‌را که آن عقولند. وآیتی دیگر قوله: «مُطاعٍ ثمّ أمین» یعنی عالم نفوس مطیعند مر عالم عقول‌را. وآنچه دلالت می‌کند بدان که فعل ایشان دائم است وحرکات ایشان منقطع نیست که ازلی در عالم سفلی بواسطهٔ حرکات پدید می‌آید وشوق دائم وعاشق ثابت است. آیتی دیگر، وآن آنست: «فأن استکبروا فالّذین عند ربّك یسبّحون له باللّیل والنّهاروهم لایسئمون». وعند اشارتست بآنکه نفوس در حیّز مکان نیستند وتسبیح عبارت است از آنکه ایشان شواغل وموانع ندارند. وطاعت ایشان دائم است از بهر آنکه عشق ایشان ثابتست، واشراقات عقول بر ایشان دائمست. «وهم لا یسئمون» دلالت می‌کند بر آنکه ایشان‌را ملالت نیست وقوای ایشان

1 که ازو: ــ که I || 3 سورهٔ ۷۸ (النبا) آیهٔ ۱۲ || سورهٔ ٦٦ (التحریم) آیهٔ ٦ || 6 سورهٔ ٦٦ (التحریم) آیهٔ ۳ || 8 آیتی دیگر: دیگر I || سورهٔ ۱٦ (النحل) آیهٔ ۵۲ || 10 سورهٔ ۸۱ (التکویر) آیهٔ ۲۱ || 13-14 سورهٔ ٤۱ (فصلت) آیهٔ ۳۸

کلالت نپذیرد وبر آنکه مدد ایشان از عالم اعلی نا متناهیست . آیتی دیگر : « یسبّحون اللّیلَ والنّهار لا یَفترون » اشارت می‌کند بدوام حرکات از بهر تشریقات عقلی که پیاپی بر ایشان می‌آید .

## قاعده

(۷۰) بدانکه شرّ ذاتی نیست چنانکه مشهود است بلکه حاصل او باز می‌گردد بعدم ذاتی ویا بعدم کمال از ذات زیرا که وجود از آن روی که وجودست خیر است ، مادام که ازو لازم نیامد ابطال کمال چیزی ، چنانکه باطل شدن زندگی زید با زوال تندرستی او یا پراکنده کردن عضو پیوسته که بسبب او کمی حاصل شود . وعدم از آن روی که عدمست منسوب نیست بفاعل الّا بعرض ، پس محتاج نباشد بفاعل که دو واجب الوجود در وجود نتواند بود . وچیزهائی که در ایشان به هیچ وجهی شرّی نیست آنست که بسبب ایشان کمالی از چیزی بر خیزد چنانکه ذوات عالم اعلی ، ودر اجسام هست که در ایشان شرّ اندکست وخیر بسیار . وروا نیست بر رحمت حقّ تعالی که آن‌را مهمل فرو گذارد زیرا که در ترکیب چیزی بسیار از بهر اندك شرّ شرّ بسیار است چنانکه آتش که درو منفعت بسیار است واگر چه لازمش آید در بعضی اوقات سوختن جامهٔ درویشی . اگر گویند که چرا این قسم‌را بیافریدند بر وجهی که درو هیچ شرّ نبودی ، جواب دادند که این سؤال فاسد است زیرا که همچنانست که گویند که چرا

2 سورهٔ ۲۱ (الانبیاء) آیهٔ ۲۰ || 3 که : – I || 8 باطل شدن : + چیزی I || 10 روی که : – که I

آب‌را بجز آب نکردند وآتش‌را بجز آتش نکردند؟ وفروگذاشتن مصالح کلّی وخیرهای کلّی از بهر خیر جزئی روا نباشد. نه بینی که حکیم فرماید که یك عضورا ببرند تا باقی اعضاء بر جای بماند؟

(۷۱) بدانکه باری تعالی هیچ چیزی‌را از بهر غرضی نیافرید زیرا که هر فاعلی که فعلی کند از بهر غرض از بهر آن کند که غرض بدو اولیتر باشد، واگر نه فعلش بر ترکش راجح نشدی، وهر چه بچیزی کمال یابد ترکش اورا نقص باشد، پس او محتاج باشد به کردن آن. وواجب الوجودرا نشاید که در او جهت احتیاج باشد، وبصنع مشکل شود. اگر گویند که چیز هارا از بهر آن کند که خیر نیکو است در نفس خود، جواب دهند که چیزی اگر چه در نفس خود نیکو باشد مادام که پیش فاعل کردن او اولیتر ونیکوتر نبود آن فعل نکند.

(۷۲) وباری تعالی غنیّ است از همهٔ چیز ها. وجواد آنست که چیزی بکسی دهد که آن چیز اورا درخور باشد نه از بهر غرضی که هر که چیزی بدهد تا اورا شکر گویند ویا از خدمت خلاص یابد او معامل باشد نه جواد، پس حقّ تعالی‌را هیچ غرضی نیست در صنع، وعالی‌را در سافل هیچ غرضی نیست. ولیك سخن دراز در خیر وشرّ کسی کند که او پندارد که حرکات افلاك از بهر مصلحت مردمست ویا از بهر آسایش زید وعمرو، بلکه این همه لوازم حرکات افلاك چیزهائی است که ایشانرا بدین التفات نیست. واشارت کردیم که وجود

14 دهد: دهند I || 17 عالی: علا I (العالی A) || 20 چیزهائی است: — است I (بل هذه لوازم ممن لا یلتفت الیها A)

تمامتر وکاملتر از این که هست نتواند بود وچیزی که آن محالست مقدور نیست. واگر باری‌را غرضی بودی فضل او ثابت نگشتی چنانکه در قرآن آمده است که «ولکنّ الله ذوفضلٍ علی العالمین »، آیتی دیگر: «ذی الطّول لا الهَ الّا هو الیه المصیرُ».

(۷۳) وباری تعالی منزّه است از آن که کار او آن باشد که بیوه زنی‌را کور گرداند ویا یتیم‌را شیر خواره فرو گذارد بمرگ شیر دهندهٔ او ویا هتك ستر کسی کند، بلکه آن همه لوازم مقدور اوست بحرکات کلی، چنانکه گواهی دارند بدان آیتها از قرآن، وگفت «کلّ شیء عنده بمقدار». آیتی دیگر گفت «من کلّ شیء َموزون» یعنی همه مقدّر است وبرکشیده وچیزی زیادت ونقصان نشود.

(۷٤) وترازوی حوادث حرکات آسمانست، وحضور حقّ تعالی از ظلم منزّه است، چنانکه در قرآن آمد که «ما ربّك بظلّامٍ للعبید» یعنی خدای عزّوجلّ بر بندگان ظلم نکند. وآن چیز هائی که دلالت است بر آنکه حرکات‌را مدخل است در حوادث آیتی است از قرآن وآن آنست که گفت «لکلّ امّة اجلٌ فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعةً ولا یستقدمون». واجل بحضور وقتست وزمان مقدار حرکتست وحوادث مشروط اند بحرکات. اگر گویند که چون همه بقضا وقدرست پس گناهکاررا چرا عذاب کند بر گناه وقدر اورا بدان مبتلا کرده است، جواب دادند که عذاب نه از بهر آنست که باری تعالی‌را

3 سورهٔ ۲ ( البقرة ) آیهٔ ۲۵۲ ، والله ذو فضل I || 4 سورهٔ ٤٠ ( المؤمن ) آیهٔ ۳ || 9 سورهٔ ۱۳ ( الرعد ) آیهٔ ۹ || سورهٔ ۱۵ ( الحجر ) آیهٔ ۱۹ || 12 سورهٔ ٤١ (فصلت) آیهٔ ٤٦ || 15-16 سورهٔ ۷ ( الاعراف ) آیهٔ ۳۲

خشم برو غالب شود چنانکه پادشاه جابر ، بلکه ایشان‌را عذاب کنند به هیأت بد که در نفوس ایشان حاصل شده است که قضا وقدر اورا شوق کرده است به او چنانکه کسی بهمّت سابق اورا شوق کند بیماری . وبا این معنی گواهی می‌دهد آیات از قرآن مجید : « سیجزیهم وصفهم » ای ثواب دهنده وعقاب کننده ایشان‌را بصفات ایشان چنانکه بیماری که افراط کند در خوردن غذا ورنج او از آن افراط باشد . وآیتی دیگر : « جزاءً وِفاقاً » یعنی موافق کسب های ایشان ، وآیتی دیگر : « وانّ جهنّم لَمحیطٌ بالکافرین » ، وآیتی دیگر وآن آنست که گفت « واحاطتْ به خطیئتُه » یعنی شواغل هیولانی ورذیلتهای جسمانی .

## قاعده

## در بقای نفس

(۷۵) چون روشن گشت ترا که اجزای تن متحلّل می‌شود ومتبدّل می‌گردد ، وآنچه از تو مُدرکست ثابت است ، اگر نفس [از آنچه بودی که باطل شدی ببطلان جسد البته] باطل گشتی در حالت تبدّل اوّل ، زیرا که علاقت نفس با روح است وروح پیوسته در تبدّل وتحلّل است . ونفس در مکان نیست ودر محلّ نیست تا اورا مزاحمی بود ، ویا

2 کند : کنند I || 5 سورهٔ ۶ ( الانعام ) آیهٔ ۱۴۰ || 7 سورهٔ ۷۸ (النباء) آیهٔ۲۶ || کسب های : کسانهای I ( یوافق مکاسبهم A ) || 8 سورهٔ ۹ ( التوبة ) آیهٔ ۴۹ || 9 سورهٔ ۲ ( البقرة ) آیهٔ ۷۵ || 14–15 از آنچه بودی که باطل شدی ببطلان جسد البته : – I ( فلو کانت النفس مما تبطل ببطلان الجسد لبطلت ... A )

مضارّی که اورا باطل گرداند ویا استعداد محلّ تغییر کند تا اورا باطل کند. ومیان او ومیان تن نیست الّا علاقهٔ شوقی ، وآن اضافی است واضافت ضعیف‌ترین اعراض است زیرا که نقل کند آنچه بر دست راست تست بر دست چپ تو وتو در نفس خود متغیّر نشوی. واگر نفس باطل شدی ببطلان تن بایستی که ضعیف‌ترین اعراض مقوّم وجود جوهری بودی ، واین محالست . وچون که جوهر مفارق که علّت اوست دائم است ودر محلّ نیست ، باید که ببقای او باقی ماند . واز قرآن آیتی چند گواهی می‌دهد بر بقای نفس : یکی آنست که گفت « لا تَحسبنّ الّذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احیاءٌ عند ربّهم یُرزقون » ، مپندارید که کسانی که ایشان‌را در راه خدا بکشتند که ایشان مرده اند بلکه ایشان زنده اند در حضرت حقّ تعالی ، زنده به ذوات مدرك ایشان ، «عند ربهم » یعنی متبرّی از جهت وحیّز وبرخاستن شواغل جسدانی ، « یرزقون » یعنی روزی دهنده ایشان‌را از انوار الٓهی . « فرحین بما آتیهم الله من فضله » یعنی از لذّات علوی وشادی قدسی ، وآیتی دیگر گفت : « ولا تقولوا لمن یُقتل فی سبیل الله امواتٌ بل احیاءُ ولکن لا تَشعرون » یعنی مگوئید در حقّ کسانی که ایشان‌را کشتند که ایشان مرده اند بلکه زنده اند ولکن شما درنمی یابید . وآنچه در

---

1–2 ویا استعداد محل تغییر کند تا اورا باطل کند ومیان او ومیان تن نیست الا علاقهٔ شوقی : ومیان او ومیان تن نیست الا علاقهٔ شوقی ویا استعداد ومحل چیزی دیگررا تا اورا باطل کند I ( او یتغیر استعداد المحل فیبطل ولیس بینها وبین البدن الا علاقة شوقیة A ) || 8–9 سورهٔ ۳ ( آل عمران ) آیهٔ ۱۶۳ || 9 یرزقون : – I و A || مپندارید : می پندارند I || 13–14 سورهٔ ۳ ( آل عمران ) آیهٔ ۱۶٤ || 15–16 سورهٔ ۲ ( البقرهٔ ) آیهٔ ۱٤۹ || 16 مگوئید : می گوید I

قرآن آمد آیتی دیگر در بازگشت نفس که « الی ربّك یومئذٍ المساقُ » یعنی سوق نفوس وبازگشت بحقیقت . وقوله تعالی « ارجعی الی ربّك » یاد کرد بخدای خویش ، وآیتی دیگر : « وانّ الی ربّك الرّجعی » یعنی بازگشتِ بخدای .

## قاعده

(۷۶) بدان که تناسخ محالست زیرا که اگر تصرّف نفس نقل کند بتنی از جنس تنش از بهر صلاحیّت آنست که درو تصرّف کند ، پس اورا از واهب نفسی حاصل شود ، واین نفس منتقل هم در او تصرّف کند ، پس لازم آید که یك تن‌را دو نفس باشد : یکی فائض ویکی مستنسخ ، واین محالست . وهمچنین اگر از مردم نزول کند بجانوران دیگر بدنها بر نفوس زیادت شود ، واگر از حیوان بالا رود بانسان نفوس زیادت شوند بر ابدان ، واین همه محالست .

## قاعده

(۷۷) عامّهٔ مردم پنداشتند که هیچ لذّتی دیگر نیست بجز از لذّت حسّی ، وندانستند که فرشتگان‌را لذّت بشهود جلال حقّ تعالی عظیم‌تر وتمامتر است از لذّت خوردن وآشامیدن . وبدان که لذّت در یافتن است آنچه‌را که برسد از کمال مدرَك وخیر او بدریابنده چون شاغلی ومضادّی

1 دیگر در : ـ در I ‖ 1–2 سورهٔ ۷۵ ( القیامة ) آیهٔ ۳۰ ‖ 2–3 سورهٔ ۸۹ ( الفجر ) آیهٔ ۲۹ ‖ 3–4 سورهٔ ۹۶ ( العلق ) آیهٔ ۸ ‖ 10 مستنسخ : ـ I ( فیحصل للحیوان الواحد نفسان مستنسخة وفایضة A ) ‖ 17 آنچه‌را که برسد : آنچه برسند I

نباشد. وهر چیزی‌را لذّتی والمی است لایق حال او، ولذّت والم بصر متعلّقست به محسوسات در آنچه ملایم او باشد ویا نا ملایم او باشد، وقوّهٔ شمّ‌را الم ولذّت متعلّقست بچیزهای بویا، وذوق‌را در طعام‌ها وشرابها، وشهوت‌را در آنچه لایق اوست، همچنین غضب‌را آنچه لایق اوست از قهر وغلبه. وهر یکی‌را از اینها لذّتیست که خاصّست بدو ویا آنچه ملایم اوست چنانکه لذّت بوی خوش دریافتن ویا بوی چیزی گندیده. وگوش وچشم درین با شمّ هنباز نیست.

(۷۸) وکمال جوهر عاقل از ما در آنست که متنقّش شود بحقائق ومعرفت حقّ وعجائب ملکوت وملك از جهت علاقه او با بدن که مستولی شود بر قوای بدن ومستولی نشود قوای بدن برو، واز جهت آن که باشد شهوت وغضب وفکر او در تدبیر زندگانی بر اعتدال، وبا آن که رأی درست اقتضا کند. ونقص او دِر جهل است وتسلّط او بر وهم چنانکه نفس شریف‌ترست از قوای بدن ونفوس او. ومدرکات او از جلال حقّ اوّل وملکوتش شریف‌ترست از چیزهائی که حواسّ دریابد نه بمقداری که آن‌را قیاس توان کرد. وعالم لذّت درنمی‌یابد ونه جاهل الم از بهر شواغل که مانعست از دریافتن چنانکه مست سخت که چون معشوق او نزد او آید از وصال او لذّت نیابد ودشمن اورا شماتت کند وبزند واو آن الم درنیابد، وچون مستی او برود آگاه شود.

(۷۹) وبدن پرستان لذّت روحانی‌را انکار کنند از بهر آنکه ایشان

1 چیزی‌را : چیزی I || 3 بویا : بوییا I || 7 گوش وچشم درین باشم هنباز نیست : گوش درین باشم هنبازست I || لا یشارکه فیهما السمع والبصر A ) || 10 مستولی نشود قوای بدن : مستولی نشود بر قوای بدن I

درنیافته اند ، چنانکه عنّین لذّت جماع درنیافته است ، وچون شواغل وموانع تن وقوای او بر خیزد ونفس عارف شود بحقائق ، لذّتی عظیم یابد بمشاهدهٔ ملکوت وباشراق انوار حقّ تعالی چنانکه در قرآن آمد : « وجوهٌ یومئذٍ ناظرةٌ » الآیة ، وآیتی دیگر : « فی مقعد صدقٍ عند ملیكٍ مقتدرٍ »، ومعنی عندیّت آنست که حجاب بر خیزد وموانع برداشته شود ، ونظرت شروق نور است وبهجت قدسی . ونظر آن است که انوار حقّ تعالی بر ذوات شریف اشراق کند ولذّت وشادی تمام دریابند بتجلّی حقّ تعالی وپیدا شدن او که نفس بدان زنده شود بنوری که از جلال حقّ برایشان تابد ، لذّتی وافر دریابند ، چنانکه آیات تنزیل گواهی میدهد که « لهم أجرهم ونورُهم » ، آیتی دیگر : « نورهم بین أیدیهم » . ورسید بغایت ومطلوب خویش ، چنانکه آیت قرآن بدان اشارت کرد که « لهم ما یشتهون » از لذّت روحانی ، وآیتی دیگر : « فیها ما تشتهیه الانفس وتلذّ الأعین » ، از انوار ربّانی واشعّهٔ قیّومی ، آیتی دیگر که « فلا تعلم نفسٌ ما اخفی من قرّةِ اَعینٍ » ای هیچ کس نداند که از بهر او چه چیز نگاه داشته اند از چیزهائی که چشم دل بدان روشن شود . واز جهت پوشیدگی که گفت « ونُنشئکم فیما لا تعلمون » یعنی رجوع شما بجائی خواهد بود که شما آنرا

4 سورهٔ ۷۵ ( القیمة ) آیهٔ ۲۲ || 5-4 سورهٔ ٥٤ (القمر) آیهٔ ٥٥ || 6 ونظرت شروق نور است : ونصرت سرور نور است I ( النظارة شروق النور A ) || 10 سورهٔ ٥٧ ( الحدید ) آیهٔ ١٨ || 11-10 سورهٔ ٥٧ ( الحدید ) آیهٔ ١٢ || 12 سورهٔ ١٦ (النحل) آیهٔ ٥٩ || 13 سورهٔ ٤٣ ( الزخرف ) آیهٔ ٧١ ، فیما ما تشتهیه : لهم فیما ما تشهی IA || 14 سورهٔ ٣٢ ( السجدة ) آیهٔ ١٧ || 17-16 سورهٔ ٥٦ ( الواقعة ) آیهٔ ٦١

نمی‌دانید . « ولقد علمتم النّشأة الاولی » اشارت می کند بزائیدن کوچك یعنی از مادر جدا شدن وبزائیدن بزرگ یعنی از بدن مفارقت کردن .

(۸۰) بر مردم پوشیده کردند برموز وامثال وممتنع بر ایشان احاطت کردن به کنه حقیقت آن چیز . پس آن لذّتیست که هیچ لذّتی مانند آن نباشد وهیچ راحتی وسعادتی بدان نرسد ، سعادت ابدی مملکت خلودی یعنی جاودانی وجدار حقّ تعالی وروحانیات از انوار حقّ تعالی . ونفس لباس عزّ وبها در پوشد وبقدس حقّ تعالی پیوندد وعظمت وبزرگی دریابد . ونفس روح زندگی درنیابد الّا بعد از مفارقت تاریکی تن چنانکه اشارت کرد آیت قرآن که « وانّ الدّار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون » ، که سرای آخرتست که چشمهٔ حیوانست یعنی عالم زندگی ونور اگر مردم بدانستندی ، وآیتی دیگر : « فامّا ان کان من المقربین فروحٌ وریحان وجنّة نعیم » ، من ما حیاة المعارف ، از آب حیات معارف قدسی ومشاهدهٔ عالم عقلی ولذّت سرمدی . وحقّ اوّل ، تمامتر وکاملترین ذوات ذات وکمالات اوست ، پس او عاشق ذات اوست وبس ومعشوق ذات خویش وآن چیزهای دیگر . وبعد از عشق او بذات خویش ولذّت او بذات خویش عشق مقرّبان ولذّات ایشان است .

(۸۱) وامّا بدبختان متألّم می‌شوند بجهل مرکّب ایشان ، وآن

1 سورهٔ ٥٦ (الواقعة) آیهٔ ٦٢ || 10–11 سورهٔ ٢٩ (العنکبوت) آیهٔ ٦٤ ، الدار I || 12–13 سورهٔ ٥٦ (الواقعة) آیهٔ ٨٧–٨٨ || 13 حیاة المعارف : حماه المفارق I || 16 وبس ومعشوق : وبس معشوق I

آنست که اعتقاد حقّ ندارند ونقیض آن‌را اعتقاد کرده باشند . واین جهل بسیط سخت ترست ، وآن آنست که اعتقاد آنچه حقّست ندارد وبس . وجهل مرکّب‌را هیچ خیر نیست چنانکه در قرآن مجید آمده است که « ومن کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة اعمی » یعنی هر که در این عالم کور است از شناختن معارف وحقائق ومطّلع نشود بر اسرار عالم ملك وملکوت او در آخرت همچنین کور باشد از ادراك این معانی وادراك لذّات ، « وَاَضلُّ سبیلاً » زیرا که طریق اکتساب بواسطهٔ آلت مسدود گشت وحجّت وموانع ادراك عذاب والم برخاست . آیتی دیگر گفت « فانّها لا تَعمی الأبصار ولکن تَعمی القلوب الّتی فی الصّدور » یعنی چشمها کور نشود ولکن بصیرت دل کور شود ومتعذّب ومتألّم شوند بعذاب دوری وبحجاب از انوار حقّ وحیرت وسلب آلات وهیآت بد چنانکه در آیتی دیگر آمده است : « کلاّ أنّهم عن ربّهم یومئذ لمحجوبون » ، حقّا که ایشان روز قیامت از حقّ تعالی محجوب اند . « کلاّ بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون » ، حقّا که زنگ مکاسب وافعال ایشان بپوشانید مر دلهای ایشان‌را . وآیتی دیگر گفت « ولا یکلّمهم الله یوم القیامة ولا یُزکّیهم » ، ومتألّم می‌شوند از بهر شوق ایشان ببدنهای ایشان وبلذّات آخرت . وایشانرا از آن باز داشته اند چنانکه در قرآن آمده است : « وحیل بینهم وبین ما یشتهون » ، از آنچه با آن پرورده

---

4 سورهٔ ۱۷ ( الاسراء ) آیهٔ ۷٤ || 7 سورهٔ ۱۷ ( الاسراء ) آیهٔ ۷٤ || 9 سورهٔ ۲۲ ( الحج ) آیهٔ ٤٥ || 12 سورهٔ ۸۳ ( المطففین ) آیهٔ ۱۵ || 13–14 سورهٔ ۸۳ ( المطففین ) آیهٔ ۱٤ || 14 زنگ : مرفب I || 15–16 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱٦۹ || 18 سورهٔ ۲ ( البقرة ) آیهٔ ۱٦۱

بودند وبدان خو کردند. آیتی دیگر گفت «وتقطّعتْ بهم الاسباب»، قوای ایشان‌را سلب کردند که بدان نور نبینند وگوش ندارند که بدان صفیر شنوند وپای ندارند که بگریزند وخلاص یابند. وپیدا شد ایشان‌را آنچه در حساب ایشان نبود چنانکه قرآن از آن خبر داد: «وبدا لهم من الله ما لم یکونوا یحتسبون»، وآیتی دیگر «وبدا لهم سیّئاتُ ما کسبوا».

(۸۲) اگر گویند که نفوس ما بعد از مفارقت چگونه از یکدیگر ممتاز شوند واز حقّ تعالی، جواب دهند که بعد از مفارقت بدن توهّم نکنند چنانکه پیش از بدن حصول نفوس‌را زیرا که بعد از بدن ممتاز شوند از یکدیگر بآنچه حاصل شود با ایشان از هیآت وملکات وآنچه کسب کرده باشد هر یکی از خواصّ علوم وحقائق، وامّا از عقول مفارقه واز واجب الوجود به اختلاف حقائق با آنکه جمله ممکن الوجودند واوّل واجب الوجود است بذات خویش، ومميّز میان اشخاص یك نوع از جسم وبآن که نوع از اعراض مکان است ویا محلّ. اگر محلّ دو، نوع یکی باشد مميّز اختلاف حقائق باشد، چنانکه سپیدی و شیرینی در شکر، ویکی از دیگر ممتاز می‌شود بحقیقت. پس عقول وچیزهای دیگر مثال ایشان از یکدیگر ممتاز شوند بحقیقت ومراتب قوّة وضعف، ودر قرآن آمده است که «وما منّا الّا له مقام معلوم»، واین مرتبت ماهیّتش. آیتی دیگر گفت «والطّیر صافات»،

1 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱۶۶ || 5 سورهٔ ۳۹ (الزمر) آیهٔ ۴۸ || 5–6 سورهٔ ۳۹ (الزمر) آیهٔ ۴۹ || 8 واز حق تعالی: از حق تعالی I || 12 واز واجب الوجود: از واجب الوجود I || 13 واجب الوجود است: ـ است I (والاول واجب الوجود A) || 18–19 سورهٔ ۳۷ (الصافات) آیهٔ ۱۶۴ || 19 سورهٔ ۲۴ (النور) آیهٔ ۴۱

اشارت می‌کند بمجرّدات که خلاص یافته اند از شبکهٔ بدنها ، « کلٌّ قد علم صلاته وتسبیحه » . اگر گویند که چون متصوّر باشند که باری تعالی ومفارقات نه منفصل باشد ونه متصل باشد بعالم از دنیا گویند که اتّصال نگویند الّا چیزهائی‌را که بر ایشان انفصال متصوّر باشد ، چنانکه کوری نگویند الّا بچیزی که بصر برو متصوّر باشد چنانکه دیواررا نه کور گویند ونه بچه کننده زیرا که مثل این متقابلات نگویند یکی از ایشان الّا بر چیزی که آن دیگر بر او راست آید . ومادام که اتّصال بر او درست نیاید انفصال بر او درست نیاید زیرا که این از خواصّ اجسام است ، وهمچنانکه حرکت وسکون صوفی چنانکه صوفی گفت « الحمد لله لابون ولاصلة هذا مقام لنا مشاهدة معنی معاینه .»

## قاعده

(۸۳) نفوس بشری از اصل ملکوت اند ، واگر نه شواغل بدن بودی منقّش شدی به نفوس ملکوتی . ونفوس فلکی عالم اند بلوازم حرکاتشان وآنچه باشد وبود چنانکه آیت بدان ناطق است ، وآنست که گفت « ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الّا فی کتاب من قبل ان نبراها » . آیتی دیگر : « وعنده اُمّ الکتاب » یعنی که

2 سورهٔ ۲٤ ( النور ) آیهٔ ٤۱ || 6 نه کور گویند ونه بچه کننده : نگوید ونه بچه کننده I ( فلا یصح ان یقال الحائط لا بصیر ولا اعمی ولا انه عاقر ولا ولود A ) || 8-9 درست نیاید : درست نیاید از I || 10-11 الحمد لله لابون... معنی معاینة (ازمتن عربی) : الحمد لله لابون واصلة هذا مقام اما معنی معاینة I || 16-17 سورهٔ ٥۷ (الحدید) آیهٔ ۲۲ || 17 سورهٔ ۱۳ ( الرعد ) آیهٔ ۳۹

هر چه در عالم کون وفساد واقع می‌شود همه در نفس فلکی منقّش اند پیش از آنکه در این عالم پدید آیند . وهمچنانکه گفت « وکلّ شيء فعلوه في الزُّبر » ، وآیتی دیگر : « وکلّ صغیر وکبیر مُستطر » . وکتاب خدا از کاغذ نباشد وپوست گاو . آنچه لایق ملکوت وی باشد وآن عقول مدرك اند ونفوس مدبّره وصحیفهای مکرّمه ، ذوات مدبّره مرفوع از دنس عالم عنصری ، مطهّره یعنی طاهر اند از علاقهٔ عناصر . « بِأیدی سفرة ِکرامٍ بَررَةٍ » یعنی روحانیان که از بالای نفوس اند وایشان در زیر شعاع قهر روحانیان اند . وآیتی دیگر : « أنّ اللّٰه یعلم ما فی السماء والارض انّ ذلك فی کتابٍ انّ ذلك علی اللّٰه یسیرٌ » ، وآیتی دیگر وآن آنست که گفت « ولا رطبٍ ولا یابسٍ الّا فی کتابٍ مبین » یعنی روحانیان که متنقّش اند بجملهٔ کائنات . وآیتی دیگر حکایت موسی علیه السّلام چون سؤال کرد « فما بالُ القرون الاولی قال ِعلمها عند ربّی فی کتابٍ لا یَضلُّ ربّی ولا یَنسی » . وآیتی دیگر واردست بعلم حقّ تعالی وکتاب قدسی وآن آنست که « ما یَعزبُ عن ربّك من مثقال ذرةٍ فی الارض ولا فی‌السماء ولا اصغرَ من ذلك ولا اکبرَ الّا فی کتابٍ مبین » . آیتی دیگر در این معنی گفت « عالِم الغیب لا یَعزب عنه مثقال ذرّةٍ فی السموات ولا فی الارض ولا أصغر من ذلك ولا اکبر الّا فی‌کتابٍ مبین » .

3-2 سورهٔ ٥٤ (القمر) آیهٔ ٥٢ || 3 سورهٔ ٥٤ (القمر) آیهٔ ٥٣ || 7 سورهٔ ٨٠ (عبس) آیهٔ ١٥-١٦ || 9-10 سورهٔ ٢٢ (الحج) آیهٔ ٦٩ || 10-11 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٥٩ || 13-14 سورهٔ ٢٠ (طه) آیهٔ ٥٣ - ٥٤ || 15-16 سورهٔ ١٠ (یونس) آیهٔ ٦١ || 17-18 سورهٔ ٣٤ (سبا) آیهٔ ٣ ، عالم الغیب ... ولا فی الارض الا قوله فی‌کتاب مبین I

(۸۶) غرض از این همه آنست که جواهر روحانی متنقّش اند بجملهٔ چیزها ونفوس ما شاید که بدیشان پیوندد در بعض اوقات چنانکه در خواب ومتنقّش شود بنقوش کائنات ومطّلع شود بر غیب زیرا که مشاغل حواسّ کم شد. واگر نه تشویش‌های متخیّله بودی بر ما سهل بودی اطّلاع بر عالم غیبی، الّا آنست که در خواب نیز همچنان مشغول می‌دارد. واگر اتّفاق افتد که سلطنتش ضعیف شود، نفس متنقّش شود به چیزهای غیبی، وازین بابت مقامات درست، الّا آنست که متخیّله همیشه نقل می‌کند از صورتی بصورتی که مناسب ومشابه ویا مفاد آن چیز باشد چنانکه اگر نفس دشمن دیده باشد مخیّله محاکات کند به مار وگرگ، واگر پادشاه دیده باشد محاکات کند بدریا وبکوه. وچون نفس فراموش کند آنچه معبر حدس کند حدسی تمام که آن محاکات از چه چیز بوده است.

(۸۷) وانبیاء ومتألّهان وفضلا، میسّر شود ایشان‌را در بیداری اطّلاع بر مغیبات زیرا که نفوس ایشان یا قوی اند در فطرت ویا قوی شوند بطریقی که ایشان دانند وعلومی که ایشان مکتوم ومستتر داشته اند ومرموز در کتب آورده اند. ومغیبات منقّش شوند زیرا که نفوس ایشان چون آینه زدوده است، درو نقوش ملکوت پدید آید. وباشد که سرایت کند شبح آن مغیب به حسّ مشترك، ویا مخاطبه کند به لذیذترین مخاطبه، وآن در شریف‌ترین صورتی باشد. وباشد که غیب‌را به حسّ مشترك مشاهده ببیند، وباشد که آواز هاتفی بشنود ویا از

مسطوری خبری خواند. واین همه از نفوسی است که بتخیّل سرایت کند واز او بحسّ مشترك. وحسّ مشترك از تخیّل منقّش نشود در بیشتر اوقات زیرا که حسّ مشترکرا حواسّ ظاهر مشغول دارند بصور حاضر ومتخیّلهرا عقل مشغول دارد در افکار. واگر بترتیب مختلّ شود، چنانکه در خواب، ووقتهای دیگر تخیّل متسلّط شود بر حسّ مشترك ودور ظاهر گرداند یا به صورتهای خرافی چنانکه اضغاث احلام یا صورتهائی که آن محاکات چیز های قدس باشد وآن باشد که خواب درست باشد ویا وحی صریح باشد. وبود که مصروعانرا اتّفاق افتد همچنانکه سوداویانرا که مطّلع شوند بر بعضی از مغیبات از بهر آنکه شواغل ایشان کم شود وآلات مختلّ گردد. وباشد که مشغول گردانند کسانی که کودکانرا بسخن درآرند به چیز هائی که جسمرا حیرت دارد وخیالرا مدهوش گرداند چنانکه آن قدح که آب در او ربزند ودر او نگاه کنند یا بسطحی از سیاهی براق وغیرها. ونفوس ایشانرا بعد از حیرت حواسّ وفرو نشستن تخیّل اطلاع بر صورت عینی [ حاصل شود ] ومطّلع شوند بر امور درست.

## قاعده

(۸۸) [ وبدانکه نفوس ما ] بقوّت اند اوّل که حاصل شوند

---

1 خواند : خوانند I || 8 حس مشترکرا : حس مشترك I || 4 واگر : ـ I ( فاذا اختل الضبط A ) || 5 مختل شود : مختل شوند I || 8وآن باشد : آن باشد I || 15 حواس و : حواس I || حاصل شود : ـ I ( فیقع لنفوسهم بعد حیرة الحواس ورکود التخیل صورة غیبیة ویتطلعون الاولیاء علی امور صحیحة A ) || 18 وبدانکه نفوس ما : وتعلم ان نفوسنا AI

وانکه ازو حاصل شود اوایل ونقل کند ازو بثوانی بواسطهٔ وجود نفس ما . ومکمّل ایشان وبدر آورنده از قوّت بفعل آنست که حکما آن‌را «عقل فعّال» خوانند ، وشرع آنرا روح القدس خواند . نسبت او با عقول ما [مانند نسبت] آفتابست با دیده های ما . وآن آن روحیست که بحقّ اضافت کردند در آیاتی که آن‌را آوردیم ما از قبل آن که گفت : «ونفخت فیه من روحی» ، وآن واسطهٔ وجود عالم عنصر است وکدخدای عنصریات است بامر حقّ تعالی ، واوست که نفوس مارا متنقّش گرداند بفضائل ، چون بدو متّصل گردیم چنانکه در قرآن آمده است : «اِقرأ وربّك الاکرمُ الذی عَلّمَ بالقلم» . وقلم حقّ تعالی از چوب ونی نیست بلکه ذات عقل است ، که آن عقل بفعل است . نسبت نفوس ما با ایشان چون نسبت لوح است با قلم ، پس نفوس ما الواح مجرّد اند واو قلمیست که نفوس مارا منقوش گرداند بعلوم حقیقی ومعارف ربّانی . آیتی دیگر گفت «کَتبَ فی قُلوبهم الایمانَ وأیّدهُم بروُحٍ مِنهُ» . وآنچه گواهی می‌دهد بدان که تعلیم از قدس است وآنچه گفت در حقّ پیغمبر علیه السلام : «عَلّمهُ شَدیدُ القوی» اشارت می‌کند بعقل فعّال که اورا حقّ تعالی مدد می‌دهد به قوّهٔ غیر متناهی . وآیتی دیگر گفت

1 ازو : درو I || بواسطه : پس واسطه I ( بواسطة A ) || 2 بدر آورنده : بدر آورده I || 4 مانند نسبت آفتابست با دیده های ما : آفتابست با درهای ما I (کنسبة الشمس الی المبارنا A) || 6 سورهٔ ۱۵ ( الحجر ) آیهٔ ۲۹ || 9 سورهٔ ۹۶ ( العلق ) آیهٔ ۳–٤ ، در اصل : اقرأ باسم ربك الاكرم الذی علم بالقلم || 14 سورهٔ ۵۸ ( المجادلة ) آیهٔ ۲۳ || 16 سورهٔ ۵۳ ( النجم ) آیهٔ ٥ || 17 غیر متناهی : غیر نا متناهی I ( الغیر المتناهیة A )

« نَزلَ به الروُح الامینُ علی قَبلكَ » ، وگفت : « ذُو مِرةٍ فاستوی » . آیتی دیگر گفت « ذی قُوّةٍ عِند ذی العرش مَکینٍ » ، ودر آیتی گفت : « الروُحُ الامینُ » ، آیتی دیگر : « ثُمّ امینٍ » ، وآیتی دیگر : « قُل نزّله رُوحُ القدس من ربّكَ بالحقّ » ، وآیتی دیگر : « وانّك لتلقّی القرآنَ مِن لدُن حکیم علیم » ، وگفت : « عَلّم الانسانَ مالم یَعلم » ، اشارت است بدان که از قوّه به فعل بیرون می‌آیند . آیتی دیگر : « خلقَ الانسانَ عَلّمه البیانَ » .

## قاعده

(۸۹) در آنکه پیغمبر علیه السّلام گفت « من مات فقد قامت قیامته » . اشارت است بدان که آسمان او گشاده می‌شود که اصل سرّ او است وستارگان او فرو ریخته می‌شود یعنی حواسّ ظاهر ، وآفتاب او از حالت خود می بگردد که آن دل اوست وپایهای او معطّل می‌شود وزمین او متزلزل می گردد که آن تن اوست . وحشر کردند وحوش اورا که آن قوای اوست لا سیّما قوت غضبی ، ودرهم کوفتند جبال اورا که استخوان او اند ، بجز این آیتی گواهی میدهد : « وَلقد جِئتموُنا فُرادی » یعنی نفوس شما مجرّد است از آلات ، او تنها باز گردد . وگفت « کُلّهم آتیهِ یومَ القیامة فَرداً »

1 سورهٔ ۲۶ (الشعراء) آیهٔ ۹۳ || سورهٔ ۵۳ ( النجم ) آیهٔ ۶ || 2 سورهٔ ۸۱ ( التکویر ) آیهٔ ۲۰ || 3 سورهٔ ۲۶ ( الشعراء ) آیهٔ ۱۹۳ || سورهٔ ۸۱ (التکویر) آیهٔ ۲۱ || 4 سورهٔ ۱۶ ( النحل ) آیهٔ ۱۰۴ || 5 سورهٔ ۲۷ ( النمل ) آیهٔ ۶ || 5–6 سورهٔ ۹۶ ( العلق ) آیهٔ ۵ || 6 بدان که : بدان I || 7 سورهٔ ۵۵ (الرحمن) آیهٔ ۳–۴ || 9 این حدیث در کتب معتبر حدیث نیامده است || 16 سورهٔ ۶ ( الانعام ) آیهٔ ۹۴ || 17 سورهٔ ۱۹ ( مریم ) آیهٔ ۹۶

یعنی ذات وحدانی بی مزاحمت ، قوی یعنی ذات شاعر ودرّاك .

## قاعده

(۹۰) بدانکه علاقهٔ نفس با بدن با اعتبار جسمی است که آن روح است ، وروح در دماغ نورانیست تا اگر نورش کم شود زندگی او مضطرب شود ومالیخولیا حاصل شود وغیر آن ، پس او علاقهٔ نفس با نور است واوّل رفیقی از آن زندگی نور است . وبینی میل حیوانات بنور وفرو نشستن حواسّ وساکن شدن حرکات در ظلمت شب ، پس شادی نفوس با نور سخت‌تر است از جملهٔ چیز ها .

(۹۱) وبدانکه نور جرمی هیأتست در جرم ، پس او ظاهرست از بهر دیگری ، ونور است از بهر دیگری . واگر بخود قائم بودی نور بودی از بهر ذات خود واز بهر خود ظاهر بودی وزنده بودی ، وهر چه زنده است بذات خویش نور مجرّد است . وهر نور مجرّد زنده است بذات خویش . وحقّ اوّل نور همهٔ انوار است زیرا که معطی حیاتست وبخشندهٔ نوریّت است واو ظاهرست از بهر ذات خویش وظاهر کنندهٔ دیگری . ودر مصحف مجید آمده است وآن آنست که گفت « اَللّٰهُ نورُ السّموات والارض » ، ونوریّت او آنست که از بهر ذات خود ظاهرست ودیگری بدو ظاهر می‌شود . پس نور همهٔ نورهاست ونوریّت هر نیّر سایهٔ نور اوست ، پس بنور او روشن گشت آسمان ها

7 بنور وفرو نشستن : بنور فرو نشستن I || 9 نور جرمی : نور جرم I ( النور الجرمی A ) ||16 سورهٔ ۲٤ (النور) آیهٔ ۳٥ || 18 هر نیر سایه : هردو نیز میانه I ( نوریة النیرات ظلّ لنوره A ) || روشن گشت : روشن کرد گشت I ( فانار بنوره السموات والارض A )

وزمین ها . آیتی دیگر: « وَاَشرَقت الارضُ بنورِ ربّها » .

(۹۲) وچون آنچه در محسوسات، واز همه شریف تر است ، نور است ، پس از انوار آنچه تمامترست شریف تر است ، وشریف ترین جسم ها « هورخش » است که تاریکی‌را قهر می کند . ملك کواکب ورئیس آسمانست وکنندهٔ روز روشن با امر حقّ تعالی ، کافل قوّتها ، خازن عجائب ، صاحب هیبت ، مستغنی بنورش از جملهٔ کواکب . همه‌را نور می‌دهد واو از کس نور نمی ستاند ، وهمه‌را رونق وبها می پوشاند . پاکا خدایا که اورا آفرید ونورانی گردانید . اوست مَثَل اعلی در آسمانها ودر زمینها زیرا که اوست نور انوار اجسام چنانکه حق تعالی نور انوار است از آن عقول ونفوس. آیتی دیگر گفت « وَللهُ المثل الاعلی » واین آیتی دیگررا مبیّن می گرداند از روی مثلی ، اوست آیتی بزرگ که ظاهرست بنورش ، خفیّست شرفش بر جاهلان . وآیت حقّ تعالی ظاهر ترین آیاتست وظاهر ترین آیات هورخش شدید است ، واوست که آیت بزرگترین است وعلاّمه است وفاعل است با امر حقّ تعالی وپوشیده است ای ظاهر نگشت از بهر شرفش . واوست که سبب روز است بظهورش وسبب شبست از بهر خفایش وسبب فصول چهارگانه است از بهر میلش به جنوب وشمال ، واو روشن کنندهٔ چشم سالکان است ووسیلت ایشانست بحقّ تعالی . پس اوست که حیّ ناطق است وظاهر تر است ، واوست که حجّتست

1 سورهٔ ۳۹ ( الزمر ) آیهٔ ۶۹ || 5 قوتها : + قوتها I || 6 خازن : حاوی A || 11 سورهٔ ۱۶ ( النحل ) آیهٔ ۶۲ || 14 شدید : عدید I ( هو هورخش الشدید A )

بر بندگان خدا، واوست آیت توحید زیرا که او یکیست در مرتبت، او گواهی می‌دهد بیکی، واوست که وجهت بلند ترست از آنِ خدا بر زبان اشراق، واو روی وچشم ودل عالمست. پاکا خدایا که اورا ظاهر گردانید وبدو حجّترا مؤکد گردانید بر عالمیان. وگواهی می‌دهد آیتی دیگر از تنزیل چون تقدیررا بدو ربط کرد، وآن که گفت که «وَالشمسَ وَالقمرَ حُسباناً ذلك تقدیرُ العزیز العلیم». آیتی دیگر: «وَالشمس تَجری لِمستقرّ لها ذلك تقدیرُ العزیز العلیم». وشرف انوار آسمانی گواهی می دهد از تنزیل وآن آنست که گفت «فلا اُقسمُ بِمواقع النجوم وأنّهُ لَقسم لو تَعلمونَ عظیم»، ومواقع ایشان مظاهر ایشانست چنانکه ایشان بظاهر روحانیان اند. آیتی دیگر: «فلا اُقسم بالخنّسِ الجوارِ والکنّسِ».

## قاعده

(۹۳) وچون نفس طاهر گردد روشن شود بنور حقّ تعالی، مثنّی در تنزیل آمد وگفت «اَللهُ ولی الّذین آمَنوا یُخرجهم مِنَ الظلمات اِلی النورِ» ای از تاریکی جهل بنور معارف. وآیتی دیگر گفت «یَهدی به اللهُ من اتّبع رضوانَهُ سُبلَ السّلامِ» یعنی که میسّر شود

1 اوست آیت: اوست‌که آیت I || 2 وجهت بلندترست: رحمت بلند تر نیست I (وهو وجهة الله العلیا علی لسان الاشراق A) || 5 ربط کرد: ورط کرد I (ربطه التقدیر A) || 6 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٩٦ || 7 سورهٔ ٣٦ (یس) آیهٔ ٣٨ || 9 سورهٔ ٥٦ (الواقعة) آیهٔ ٧٤–٧٥ || 10–11 سورهٔ ٨١ (التکویر) آیهٔ ١٥–١٦ || 14–15 سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٢٥٨ || 16سورهٔ ٥ (المائدة) آیهٔ ١٨

طریق خالص به عالم قدس وطهارت . « وَیُخرجهم مِنَ الظّلمات الی النور » ، از ظلمات جهل بنور معارف وحقایق . چون نور آلهی وسکوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود وتأثیر کند در اجسام ونفوس ، همچون آهن گرم کرده است بمجاورت آتش ، وهیبت نورانی در او حاصل شود وخاصّیت سوختن . وچون با روشنائی بزرگ آشنا شود وبر روشنی قدسی روشن گردد ، نفوس ازو منفعل شوند وماده ازو متأثّر شود ، وبشنود دعای او در ملکوت السّماء لا سیّما ملك ، چون فکر دائم دارد در آیات جبروت ، ومشتاق شود بعالم روشن ولطیف شود بعشق نورانی ومتّصف شود بنیك‌بختی وبخیر وکرم وعدل ، بافق اعلی برود وبر اعدای خویش قاهر گردد ومحفوظ باشد وصیتی عظیم اورا پدید آید وهیبتی سخت تر پدید آید مر اورا . وچون روشن شود بنور حقّ وقوی گردد بتأیید حق از جملهٔ حزب خدا شود . ودر تنزیل آمد آیتی دیگر وآن آنست که « انّ حِزب الله هم المفلحون » ؛ بشعاع قدس وتأیید قهر . وآیتی دیگر : « وَانّ جُندنا لهم الغالبونَ » ، واین آیت جهت قهر وغلبه با آن آیتی دیگر بار می‌شود وبرسد بنور تأیید وظفر چنانکه بزرگان ملوك پارسیان رسیدند . وایشان از مجوس نبودند ونه ثنویان یعنی از کسانی که خدای‌را دو می گویند زیرا که این معتقد فاسد از گشتاسب ظاهر گشت .

---

1–2 سورهٔ ٥ ( المائدة ) آیهٔ ١٨ || 13 سورهٔ ٥٨ ( المجادلة ) آیهٔ ٢٣ || 14 سورهٔ ٣٧ ( الصافات ) آیهٔ ١٧٣ || 14–15 واین آیت ... بار می‌شود : من جهة المصريح الغلبة وقد يثنى له بجهتين A

(۹٤) ونوری که معطی تأیید است که نفس وبدن بدو قوی روشن گردد در لغت پارسیان «خرّه» گویند، وآنچه ملوك خاصّ باشد آن‌را «کیان خرّه» گویند. واز جمله آن کسانی که بدین نور وتأیید رسیدند خداوند «نیرنگ» ملك افریدون وآنکه حکم کرد بعدل وحقّ قدس وتعظیم ناموس حقّ بجا آورد بقدر طاقت خویش وظفر یافت بدان که از روح‌القدس متکلّم گشت وبدو متّصل، وطریق مثال وتجرید وغایت سعادت‌را دریافت آنچه قاصدان راه یابند وبدارند از عالم علوی، چون که نفس روشن وقوی گشت از شعاع انوار حقّ تعالی بسلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد ومسلّط بقدرت ونصرت وتأیید بر عدو [خود ضحاك]، صاحب دو علامت خبیث واورا هلاك کرد بامر حقّ تعالی ووَرْدگان‌را باز پس بستد وسایهٔ عدل‌را بگسترانید بر جملهٔ معموره واز علوم بهره‌مند شد بیش از آن که بسیاران درین عصر ها برابر او نبودند. وعلم‌را نشر کرد وعدل بگسترانید وشرّرا قهر کرد وفرمان او روان گشت وزمین‌را قسمت کرد وملك دراز در خاندان رها کرد، جزا از حقّ تعالی، ودر عصر او نشو نبات وحیوان تمام وکامل شد.

(۹۵) ودوم او از ذرّیت او ملك ظاهر کیخسرو مبارك که

---

1–2 قوی وروشن : قوی روشن I || 4 خداوند نیرنگ : صاحب نیرنج A || 8–9 از شعاع انوار حق تعالی بسلطنتی کیانی بر نوع : شعاع انوار حق تعالی بسطتنی کیانی وبر نوع I ( واولی ما نالق (؟) فی حقه انوار الله العلیا بسطه کیانیة حکم بها علی النوع A) || 10 خود ضحاك : وفضائل I ( علی عدو الفضائل A ) || 15 جزا از : جز از I ( مثوبة من الله A )

تقدّس وعبودیّت‌را بر پای داشت ، از قدس صاحب سخن شد وغیب با او سخن گفت ونفس او بعالم اعلی عروج کرد ومتنقّش گشت بحکمت حقّ تعالی وانوار حقّ تعالی اورا پیدا شد وپیش او باز آمد . ومعنی « کیان خرّه » دریافت وآن روشنیی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردنها اورا خاضع شوند . وهلاك گردند بقوهٔ حقّ تعالی شریر ومحبّ دشمنی‌را ولدّرا وسخت دل‌را افراسیاب‌را از بهر آنکه جاحد حقّ گشت ومنکر نعمتهای خدا شد ، تقدیس‌را برداشت ، خداوندِ لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند ، در جانب غزنی هلاك گشت . وملك قدس چون سنگ سکینت برو مسلّط شد ، عناصر ازو منفعل گشت وخیر وبرکات بسیار شد ، ودر آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگار های بسیار چشمها مثل آن ندیدند . وچون ملك فاضل‌النفس در عالم سنّتهارا زنده گردانید وتعظیم انوار حقّ کرد وحکم کرد بتأیید حقّ تعالی بر جمله روی زمین ، انوار مشاهدهٔ جلال حقّ تعالی برو متوالی گشت در مواقف شرف اعظم ، بخواند اورا منادی عشق واو لبّیك گفت وفرمان حاکم شوق در رسید واو پیش باز رفت بفرمانبرداری . وپدر اورا بخواند وبشنید که اورا می خواند ، اجابت کرد وهجرت کرد بحقّ تعالی ، ترك کرد ملك جملهٔ معموره ، وحکم محبّت

3 باز آمد : باز آمدند I || 6 شریر محب دشمنی‌را ولدرا وسخت دل‌را افراسیاب‌را: فاهلك بقوة الله ، الشریر محب العدوان والتلذ شدید القساوة افراسیاب الترکی A ) || لدرا : تلفرا I

روحانی‌را ممثّل گشت بترك خویشان ووطن وبیت ، روزگارها چنان ملکی ندید وبجز ازو پادشاه یاد ندارد ، وقوّهٔ الهی اورا حرکت فرمود ، بیرون آمد از دیار خویش . درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد ، روزی که به عالم علوی پیوست .

### قاعده

(۹۶) قوّهٔ فکر چون مشغول شود به امور روحانی وروی بمعارف حقیقی آرد او شجرهٔ مبارکه است ، زیرا که همچنان که درخت‌را شاخهاست ومیوه ها ، فکررا نیز شاخهاست وآن انواع افکار است که بدان میوه نور یقین رسد ، چنانکه در قرآن آمد : « الّذی جَعلَ لکم مِنَ الشجرِ الاخضر ناراً » . الشجرة فکرت است ، سبزی او آنست که مطّلع شود بر طریق نظر وبباز گشتن بعالم قدس . آیتی دیگر : « افرأیتمُ النّارَ التّی تُورونَ » یعنی علوم ثوانی ونفحات قدسی ، آنکه بدو توصل کنند از علوم اوائل بعلوم ثوانی . « ءَانتمْ انشأتم شجرتها ام نحن المنشئونَ » یعنی که شما انشاء کردید یا ما انشاء کردیم این درخت‌را . وآیتی دیگر : « وشجرةً تخرج مِن طورِ سیناءَ » الایة ، یعنی بواسطهٔ اندیشه حاصل کند وروغن معقولات‌را مستعد قبول فیض الهی گرداند وچراغ یقینی بر افروزد وآتش

7 آرد او : آردو I ( فهی الشجرة المبارکة A ) || 9–10 سورهٔ ۳۶ ( یس ) آیهٔ ۸۰ || 11 بباز گشتن : بیان گشتن I (وانصرافها بالتعود الی القدس A) || 12 سورهٔ ۵۶ (الواقعة) آیهٔ ۷۰ || 14 سورهٔ ۵۶ ( الواقعة ) آیهٔ ۷۱ || 15–16 سورهٔ ۲۳ ( المؤمنون ) آیهٔ ۲۰ || 16 حاصل کندرو : حاصل کند روغن I

مقام سکینه در نفس بر افروزد. ومعارف نان ایشانست [ وآن نان ] فریشتگان ، وآنست که فیثاغورس بدان اشارت کرد در رموز او وداود پیغمبر در مزامیر . ونان‌خورش ایشان انوار درخشنده است، واشارت کرد در قرآن بدان درخت آنجا که گفت « یُوقَدُ مِن شَجَرةٍ مُبارکةٍ زَیتونیّةٍ لا شرقیّةٍ ولا غَربیّةٍ » یعنی نه عقل محض است نه هیولای محض. واین درخت بعینه درخت موسی است که ازو ندا شنید در بقعهٔ مبارکه از شجره، وگفت « انّی آنستُ ناراً »، واین آتش آن است که گفت « أن بورکَ مَن فی النار » یعنی کسانی که بدو متّصلند ، و « مَن حولها » یعنی محبّان ومتّصلان .

(۹۷) ونفوس ما چراغها اند که این آتش عظیم اورا می افروزد همچنانکه در حقّ موسی آمد : « اذ رأا ناراً فقالَ لاهلهِ امکثوا » اشارت کرد باهلش یعنی حواس ظاهر وباطنش چنانکه گفت « فاخلع نعلیکَ ». وآیتی دیگر « انسَ مِن جانبِ الطور ناراً »، واین آیت که « أن بورکَ مَن فی النار » مثنّی می‌شود با آیتی دیگر : « لعلّی آتیکم مِنها بقبسٍ » یعنی پارهٔ آتش درخشنده

1 وآن نان : نه از I ( وهو خبز الملائکة A ) || 3 مزامیر : زمامیر I || 3–4 سورهٔ ۲٤ ( النور ) آیهٔ ۳۵ || 7–8 سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۱۰ ، سورهٔ ۲۷ (النمل) آیهٔ ۷ ، سورهٔ۲۸ (القصص) آیهٔ ۲۹ : در اصل « وان لم تنبه فاذا» وتصحیح قیاسی است || 8 سورهٔ ۲۷ ( النمل) آیهٔ ۸ || 9 سورهٔ ۲۷ ( النمل ) آیهٔ ۸ || 12 سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۹ || 14 سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۱۲ || سورهٔ ۲۸ (القصص) آیهٔ ۲۹ || 15 سورهٔ ۲۷ ( النمل ) آیهٔ ۸ || 16 سورهٔ ۲۰ ( طه ) آیهٔ ۱۰ : در اصل « لعلی اتیکم بشهاب قبس» که کلمهٔ «بشهاب » تداعی شده است با آیهٔ شریفهٔ « او آتیکم بشهاب قبس لعلکم تصطلون» سورهٔ ۲۷ ( النمل ) آیهٔ ۷

درگیرنده . ومن حولهارا یار می‌شود « سآتیکم منها بخبر » ، و« قبس » از بهر آن کس که در آتش است و« خبر » از بهر آن که در گردا گرد اوست . نظر کن باعجاز وحی الهی وضرب مثال ها ، واشارت به نفس است واحوال او بامور محسوس ، تفهیم معقولات می‌کند با مثال حسّی ، چنانکه در قرآن آمد که « ویضرب اللهُ الامثالَ للناسِ لعلّهم یتذکّرونَ » ، وآیتی دیگر گواهی می‌دهد که « وتلكَ الامثالُ نضربها للناسِ وما یعقلها الّا العالمونَ » ، وهمچنانکه آیتی دیگر « وفی أنفسکمْ أفلا تبصرونَ ». « سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم » اشارت می‌کند که عجایب عالم علوی در عالم کوچك که انسان است تعبیه کرده شده است . وآیتی دیگر : « ولقد انزلنا الیکم کتاباً فیه ذکرُکم افلا تعقلونَ » اشارت می‌کند که چیز هائی که وحی است همه اشارت است بعالم کوچك واحوال او . وآیتی دیگر اینهارا یار می شود : « وکلّاً نقصّ علیك من انباءِ الرسل ما نثبّت به فؤادَك وجاءَك فی هذهِ الحقّ وموعظهٌ وذکری للمؤمنین » .

(۹۸) ومخیّله چون روی به چیز های محسوس نهد ونقل کند از چیزی بچیزی نفس‌را باز دارد از ادراك معقولات وبرو مشوّش

1 سورهٔ ۲۷ ( النمل ) آیهٔ ۷ || 2قبس : حشو آیهٔ ۷ از سورهٔ ۲۷ ( النمل ) وآیهٔ ۱۰ از سورهٔ ۲۰ (طه) || خبر : حشوآیهٔ ۱۰ از سورهٔ ۲۰ ( طه ) وآیهٔ ۷ از سورهٔ ۲۷ ( النمل ) || 5 حسی : جسمی I ( بامثال حسیة A ) || 5-6 سورهٔ ۱٤ (ابراهیم) آیهٔ ۳۰ || 7 سورهٔ ۲۹ ( العنکبوت ) آیهٔ ٤۲ || 8 سورهٔ ۵۱ ( الذاریات ) آیهٔ ۲۱ || 8-9 سورهٔ ٤۱ ( فصلت ) آیهٔ ۵۳ || 11 سورهٔ ۲۱ ( الانبیاء ) آیهٔ ۱۰ || 13-15 سورهٔ ۱۱ (هود) آیهٔ ۱۲۰ ، ـ للمؤمنین I

گرداند مناماتِ، چنانکه در قرآن آمد در حدیث منامات: «والشجرة الملعونة فی القرآن». واوست که چیز ها بهم در آمیزد وچیز های درسترا مشوّش گرداند. آیتی دیگر: «کشجرةٍ خبیثةٍ اُجتثّت من فوق الارض ما لَها من قرارٍ» زیرا که پیوسته در حرکت است که بهیچ وقت قرار نگیرد. واین مخیّله است که کوهست که حایل است میان عالم عقلی ونفوس ما. نبینی که موسی چون طلب رؤیت کرد گفتند «ولکن انظر الی الجبل»، اگر چنانکه بجای خود قرار گیرد باشد که مرا ببینی که این کوه پیوسته در حرکت است وشاغل نفس است، وچون سانح قدسی به عالم تخیّل رسید اورا قهر گردانید، چنانکه گفت «فلمّا تجلّی ربّهُ للجبل جعلهُ دکّاً»، الآیة. سلطنت بشریت ظاهر گشت، نفس با آتش روحانی گرم وروشن گشت، واز مشاهدهٔ عالم کثرت فانی گشت، در نور قیّومی مستغرق شد. [ وعلمای متألّه راست اسراری ] در چگونگی خلاص یافتن نفس به عالم حقّ، ودر حکمة الاشراق بدان اشارت کرده آمد.

(۹۹) اللّهمّ، ای خدائی که وجود همه بذات تو قائمست، وفایض وجود ذات تست، وبرکات بر عالم سفلی تو می فرستی، ونهایت رغبتها توئی، نور همهٔ نور ها ومدبّر کارها، بخشندهٔ زندگی توئی عالمیان‌را،

1 در حدیث: که در حدیث I || 1–2 سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۶۲ || 3–4 سورهٔ ۱۴ (ابراهیم) آیهٔ ۲۶ || 7 ولکن انظر الی الجبل: (در متن فارسی محو شده است) (الم تر ان موسی لما طلب الرؤیة قیل له ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه A) || سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۴۳ || 10 سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۳۹ || 12–13 وعلمای متأله راست اسراری: — I (للعلماء المتألهین اسرار فی کیفیة تخلص النفس الی العالم الحق A)

مارا بنور تو مؤیّد گردان وتوفیق ده مارا به چیز هائی که رضای تو در آنست ، والهام ده مارا حقّ ، وپاك گردان از رجس تاریکی ، وبرَهان مارا از تاریکی طبیعت به مشاهدهٔ انوار تو ودریافتن رضای تو ومجاورت مقرّبان تو ورفاقت سکّان ملکوت تو ، وایشان رفیقان نیکند .

(۱۰۰) وبدانکه بر بیننده این واجب است که پیوسته فکر کند در عالم ملکوت واسرار وجود ونظام عالم ودر آسمان وزمین ، چنانکه درَ قرآن آمد که « یتفکّرون فی خلق السموات والارض ربّنا ما خلقتَ هذا باطلاً » ای صادر نیست از ارادت بجزاف ، یعنی نیافریدی این‌را یا دیگر باره باطل کردی بعد از آنکه حاصل شد وجود ما ، وناقص نیست ونه منقطع از هر دو طرف . وآیتی دیگر: « اولم ینظرُوا فی ملکوت السّموات والارض وما خلق اللهُ من شیء » اشارت بدان که فکر باید که عامّ باشد در همهٔ چیز هائی که حقّ تعالی آفرید ، ولفظ « فی » چون به نظر مقرون شود بدو فکر خواهند [ وملکوت اشیاء روحانیات آنهاست نه اشور جسمانی ایشان ] . وچون فکر لطیف گردد بچیز های روحانی بارقات آلهی بر او پیاپی شود چنانکه مثنّی از تنزیل گواهی می‌دهد

1 مارا : ومارا I || 4 مقربان : ( از متن فارسی محو شده است) || 6 بر بیننده : بر دیده I ( اعلم انه یجب علی المستبصر دوام الفکر A ) || 8–9 سورهٔ ۳ ( آل عمران ) آیهٔ ۱۸۸ || 12–13 سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۸٤ || 14 فی : که I ( اذا بلفظ فی یراد به الفکرة A ) || 15–16 وملکوت ... ایشان : در متن فارسی محو شده است ( وملکوت الاشیاء روحانیاتها لا اشورها الجسمانیة A) || 16 بارقات : وبارقات I

که « یکادُ سَنا برقه یَذهب بالابصار » یعنی که ربوده شود از قوّهٔ نفخهٔ حقّ تعالی . « یُقلّبُ اللهُ اللیل والنّهار » ، کشف در معنی عبرتست متبصّران‌را . آیتی دیگر : « هُو الّذی یُریکم البرق » ، در فضای ارواح ، « خوفاً » یعنی بترسید از آنکه بر شما فوت شود ، « طمعها » یعنی خواهند که ثابت بماند ، و « ینشئُ السّحابَ الثّقال » یعنی که مقام سکینهٔ ثابت که باران علوم حقیقی بارد ودلالت کند بر حال سالك در حالت آنکه ربوده شود ازین عالم ، وآیت « لهمُ اللّیل » یعنی ظلمت ، « نسلخ منه النهار» ، « وجعلنا اللیل والنهار آیتین » یعنی علاقهٔ تن وروشنائی برق روحانی ، « فمحونا آیة اللّیل وجعلنا آیة النهار مُبصرةً » بقهر نور بازغ از افق اعلی که مظهر حقایق وعلومست . وآیتی دیگر : « اذ یُغشّیکمُ النّعاس آمنةً منهُ » یعنی سُبات الهی که در حالت فرو مردن قوی پدید می‌آید . « ویُنزّلُ علیکم من السّماء ماءً » یعنی از عالم عقلی ، « ماءً » یعنی علوم حقیقی ، « لیطّهرکم » ، تا شمارا پاك گرداند از چرك این عالم ، « ویُذهب عنکم رِجز الشیطان » یعنی آنچه تعلّق دارد بنفوس شما از شواغل هیولانی وعلائق ظلمانی . وچون گفت « ولِیربط علی قلوبکم ویُثبّت به الاقدام » دلالت می‌کند که مقصد

1 سورهٔ ۲٤ (النور) آیهٔ ٤۳ || 2 سورهٔ ۲٤ (النور) آیهٔ ٤٤ || 3 سورهٔ ۱۳ (الرعد) آیهٔ ۱۳ || 5 سورهٔ ۱۳ (الرعد) آیهٔ ۱۳ || 8 سورهٔ ۳٦ (یس) آیهٔ ۳۷ || سورهٔ ۳٦ (یس) آیهٔ ۳۷ || 8–9 سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۳۷ || 9–10 سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۱۳ || 11–12 سورهٔ ۸ (الانفال) آیهٔ ۱۱ || 13 سورهٔ ۸ (الانفال) آیهٔ ۱۱ || 14 سورهٔ ۸ (الانفال) آیهٔ ۱۱ || 15 سورهٔ ۸ (الانفال) آیهٔ ۱۱ || 17 سورهٔ ۸ (الانفال) آیهٔ ۱۱

اصلی در ضمن آیت آب بیرونی نیست. وآیتی دیگر این آیت‌را یار می‌شود که «وهُو الّذی ارسل الرّیاحَ بُشراً بین یدی رحمته» یعنی از حرکت روح نفسانی که از حرکت او لرزی [در بدن ایجاب می‌کند در هنگام ظهور نور، «وأنزلنا من السّماءِ» یعنی از افق اعلی، «ماء طهورا» از یقین الهی و] معارف که دلهارا پاك گرداند از چرك موهومات عالم فانی، «لِنحیِیَ به بلدةً میتاً» یعنی نفس جاهل را زنده گرداند بعلوم وپاك گرداند حیات حقائق.

(١٠١) وبدانکه نفس خلیفهٔ خدا است در زمین چنانکه گفت «هو الّذی جعلکم خلائف فی الارض ورفع بعضکم فوق بعض»، درجات بقدر درجات علوم مردم وفضیلت نفوس وغایت همت ایشان. آیتی دیگر: «انّی جاعلٌ فی الارض خلیفةً». آیتی دیگر: «یاداودُ انّا جعلناك خلیفةً فی الارض». وقبیح باشد از خلیفهٔ خدا که ملك فانی وی سبب بطلان ملك عالی دائم او باشد، واین در حقّ ملوك ظاهر تراست زیرا که قبیح است که در آخرت پیشی گیرند بر ایشان کسانی که ایشان زیر دست او بوده باشند، وخسرتی عظیم است که بر او سبق برد کسی در آخرت که او

2 سورهٔ ٢٥ (الفرقان) آیهٔ ٥٠ || 3 از حرکت: وحرکت I (من حرکة A) || 3–5 دربدن ... یقین الهی و: در متن فارسی محو شده است (مما یوجب اقشعرار البدن عند ظهور النور وانزلنا من السماء ای من الافق الاعلی ماء طهورا من المعارف والیقین الالهی A) || 4 سورهٔ ٢٥ (الفرقان) آیهٔ ٥٠ || 5 سورهٔ ٢٥ (الفرقان) آیهٔ ٥٠ || 6 چرك موهومات: بچرك هومات I || سورهٔ ٢٥ (الفرقان) آیهٔ ٥٠ || 10 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ١٦٥ || 12 سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٢٨ || 13 سورهٔ ٣٨ (ص) آیهٔ ٢٥

بر آن کس [ در این جهان پیشی گرفته بوده است .

(۱۰۲) بار خدایا ببخشای بر ما که بر تو ایمان آوردیم بآیات تو وتنزیل ] ترا مصدّق داشتیم وبدانستیم که هیچ مُراجَعی نیست بجز از تو ، هیچ یاری وقوّتی نیست الّا یاری وقوّت تو . خاضع گشت از بهر عظمت وجلال تو گردنهای ما واز بهر عزّت تو خاشع گشتند نفوس ما . از خشم تو مارا برضای تو نقل کن ، واز عذاب تو به رحمت تو، واز تاریکی ما به نور تو ، کوری دل مارا از ما زایل گردان ، وسلطان هوای مارا قهر کن . وچون آفریدن ما بما مفوّض نکردی کمال نیز بما مفوّض مکن واز ما راضی شو وبر ما رحمت کن . انّك بالجود الاعمّ علی العالمین .

---

1–3 دراین جهان ... وتنزیل : ازمتن فارسی محو شده است (ومن الخسرة من سبق فی الدائم من سبق فی الزائل . اللهم غفرانك آمنا بك واقررنا بآیاتك وصدقنا رسالاتك A ) || 6 خشم : جسم I || 8 قهر کن : – کن I || 9 مفوض مکن : مفوض کن I ( فلا تجعل الینا کما لنا A )

**بخش دوم : رسائل عرفانی**

**(۴)**

# رسالة الطير

## بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

رب اعن علی التمامه

(۱) ترجمهٔ لسان الحق وهو رسالة الطیر از تألیف امام العالم علامة الزمان سلطان العلماء والحکماء شیخ شهاب الدین السهروردی رحمة الله علیه .

(۲) هیچ کس هست از برادران من که چندانی سمع عاریت دهد که طرفی از اندوه خویش با او بگویم ، مگر بعضی ازین اندوهان من تحمل کند بشرکتی وبرادری ؟ که دوستی هیچ کس صافی نگردد تا دوستی از مشوب کدورت نگاه ندارد . واین چنین دوست خالص کجا یابم که دوستیهای این روزگار چون بازرگانی شده است . آن وقت که حاجتی پدید آید مراعات این دوست فرا گذارند ، چون بی‌نیازی پدید آید [ آنرا براندازند ] مگر برادری دوستانی که پیوند از قرابت الهی بود والف ایشان از مجاورت علوی ، ودلهای یکدیگررا بچشم حقیقت نگرند وزنگار شك وپندار از سر خود بزدایند ، واین جماعت‌را جز منادی حقّ جمع نیارد ، چون جمع شدند این وصیّت قبول کنند .

(۳) ای برادران حقیقت خویشتن همچنان فراگیرید که خارپشت باطنهای خویش‌را بصحرا آورد وظاهر های خودرا پنهان کند که بخدای که باطن شما آشکار است وظاهر شما پوشیده .

---

1 اتمامه : اتمانه F || 11 آید : آید و F || آنرا براندازند : — F || 17 باطن : باطن

(٤) ای برادران حقیقت، همچنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید، وهمچنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود، وبر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود که شیطان از پس برآید، وزهر خورید تا خوش زییید، مرگ‌را دوست دارید تا زنده مانید. وپیوسته می‌پرید وهیچ آشیانه معین مگیرید که همهٔ مرغانرا از آشیانها گیرند، واگر بال ندارید که بپرید بزمین فرو خزید چندانکه جای بدل کنید. وهم چون شترمرغ باشید که سنگهای گرم کرده فرو برد، وچون کرکس باشید که استخوانهای سخت فروخورد، وهم چون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا بشما گزندی نکند، وهم چون شب پره باشید که بروز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید.

(٥) ای برادران حقیقت، هیچ شگفت نبود اگر فریشته فاحشه نکند وبهیمه دستوری کار زشت کند که فریشته آلت فساد ندارد وبهیمه آلت عقل ندارد، بلکه شگفت کار آدمیست که فرمانبر شهوت شود وخویش‌را سخره شهوت کند با نور عقل. وبعزّت بار خدای آن آدمی که بوقت حملهٔ شهوت قدم استوار دارد از فریشته افزونست، وباز کسی که منقاد شهوت بود از بهیمه باز بس بترست.

(٦) اکنون باز بسر قصّه شویم واندوه خویش شرح دهیم. بدانید ای برادران حقیقت، که جماعتی صیّادان بصحرا آمدند ودامها

4 زییید : زیبد F ‖ 7 کنید : کنند F ‖ 8 خورد : خورید F ‖ 15 و خویش را : و تا خویش را SF ‖ 16 حمله : جمله F

بگستردند ودانها بپاشیدند وداهولها ومترسها بپای کردند ودر خاشاك پنهان شدند . ومن میان گلهٔ مرغان می‌آمدم ، چون مارا بدیدند صفیر خوش می‌زدند چنانکه مارا بگمان افکندند . بنگریستم جای نزه وخوشی دیدیم ، هیچ شکٔ در راه نیامد وهیچ تهمت مارا از صحرا باز نداشت . روی بدان دامگاه نهادیم ودر میان دام افتادیم ، چون نگاه کردیم حلقه های دام در حلقهای ما بود وبند های تله‌ها در پای ما بود . همه قصد حرکت کردیم تا مگر از آن بلا نجات یابیم ، هرچند بیش جنبیدیم بندها سختر شد ، پس هلاكرا تن بنهادیم وبدان رنج تن در دادیم وهر یکی برنج خویش مشغول شدیم که پروای یکدیگر نداشتیم ، روی بجستن حیله آوردیم تا بچه حیلت خویش‌را برهانیم . یك چند هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم وقاعدهٔ اول خویش‌را فراموش کردیم وبا این بندها بیارامیدیم وبا تنگی قفس تن در دادیم .

(۷) پس روزی در میان این بندها بیرون نگریستیم ، جماعتی‌را دیدم زیاران خود ، سرها وبالها از دام بیرون کرده واز این قفسهای تنگٔ بیرون آمده وآهنگٔ پریدن می‌کردند وهر یکی‌را پاره‌ای از آن داهولها وبندها بر پای مانده که بدن ایشانرا از پریدن باز نمی‌داشت وایشانرا با آن بندها خوش بود . چون آن بدیدم ابتدای

1 داهولها : دام هولها SF || 3 بنگریستم : بنگریستیم F || 5 نهادیم : نهادم F || 6 تله‌ها : بلها F || 14 نگریستیم : نگریستم F || 15 دیدم : دیدیم F

کار خودونسی خویش از خود یاد آمدم وآنچه با او ساخته بودم و ِالف گرفته بر من منغّص شد . خواستم که از اندوه بمیرم یا از آن باز گردیدن ایشان جان از تن جدا شود . آوازی دادم ایشان‌را وزاری کردم که بنزدیك من آئید ومرا در حیله جستنِ براحت دلیل باشید وبا من در رنج شریك باشید که کار من بجان رسید . ایشان‌را فریب صیّادان یاد آمد ، بترسیدند واز من برمیدند ، سوگند بریشان دادم بدوستی قدیم وصحبتی که هیچ کدورت بدو راه نیافته بود ، بدان سوگند شكّ از دل ایشان نرفت وهیچ استواری ندیدند از دل خود بر موافقت من . دیگر باره عهدهای گذشته‌را یاد آوردم وبیچارگی عرضه کردم ، پیش من آمدند ، پرسیدم ایشانرا از حالت ایشان که بچه وجه خلاص یافتند وبا آن بقایای بندها چون آرمیدید؟ پس هم بدان طریق که ایشان حیلهٔ خود کرده بودند مرا معونت کردند تا گردن وبال خودرا از دام بیرون کردم ودر قفس باز کردند . چون بیرون آمدم گفتند این نجات غنیمت‌دار ، من گفتم که این بند از پای من بردارید ، گفتند اگر مارا قدرت آن بودی اوّل از پای خود برداشتیمی ، واز طبیب بیمار کس درمان ودارو نطلبد واگر دارو ستاند ازو سود ندارد ، پس من با ایشان پریدم . ایشان با من گفتند که مارا در پیش راههای درازاست ومنزلهای سهمناك ومخوف که از آن ایمن نتوان بود ، بلکه بمثل این حالت دیگر

---

1 ونسی خویش از خود : ومسلمی خویش در هوا SF (فذکرتنی ماکنت انسیته ونغصت علیه ما الفته A : چون من این گروه را بدانحال دیدم مرا یاد آمدآنچه من ازحال خود فراموش کرده بودم Sj) || 6 دادم : دادیم F || 15 برداشتیمی : برداشتمی F || 16 نطلبد : بطلبد F

باز از دست ما بشود و ما دیگر باره بدان حالت اوّل مبتلا شویم ، پس رنجی تمام بر باید داشت که یکبار از چالهای مخوف بیرون گریزیم وپس بر راه راست افتیم .

(۸) آنگاه میان دو راه بگرفتیم ، وادیی بود با آب و گیاه ، خوش می پریدیم تا از آن دامگاهها در گذشتیم . وبصفیر هیچ صیّاد باز ننگریستیم ، وبسر کوهی رسیدیم وبنگریستیم . در پیش ما هشت کوهی دیگر بود که چشم بیننده بسر آن کوه‌ها نمی رسید از بلندی ، پس بیدیگر گفتیم فرود آمدن شرط نیست وهیچ امن ورای آن نیست که بسلامت ازین کوهها بگذریم که در هر کوهی جماعتی اند که قصد مارا دارند ، واگر بایشان مشغول شویم وبخوشی آن نعمتها وبراحتهای آن جایها بمانیم بسر عقبه نرسیم . پس رنج بسیار برداشتیم تا بر شش کوه بگذشتیم وبهفتم رسیدیم . پس بعضی گفتند که وقت آسایش است که طاقت پریدن نداریم واز دشمنان وصیادان دور افتادیم ومسافتی دراز آمدیم وآسایش یکساعت مارا بمقصود رساند ، واگر برین رنج بیفزائیم هلاك شویم . پس برین کوه فرود آمدیم ، بوستانهای آراسته دیدیم وبناهای نیکو وکوشکهای خوش ودرختان میوه‌دار وآبهای روان چنانکه نعیم او دیده می بستد وزیبائی او عقل از تن جدا می کرد ، والحانهای مرغان که مثل آن نشنیده بودیم ، وبوهائی که هرگز بمشامّ ما نرسیده

---

1 بشود : نشود F ‖ 2 چالهای : حالهای F ‖ مخوف : مخفوف SF ‖ 7 کوه‌ها : کوها SF

بود. از خوشی بس از آن میوه‌ها وآبها بخوردیم وچندان مُقام کردیم که ماندگی بیفکندیم. پس آواز بر آمد که قصد رفتن باید کرد که هیچ امن ورای احتیاط نیست وهیچ حصن استوار تر از بدگمانی، وماندن بسیار عمر ضایع کردن است، ودشمنان بر اثر ما همی آیند وخبرها همی پرسند.

(۹) پس رفتیم تا بهشتم کوه، از بلندی سرش بآسمان رسیده بود، چون بوی نزدیك رسیدیم الحان مرغان شنیدیم که از خوشی آن نالها بال ما سست می‌شد ومی افتادیم، ونعمتهای الوان دیدیم وصورتها دیدیم که چشم از وی بر نتوانستیم داشتن. فرود آمدیم، با ما لطفها کردند ومیزبانی کردند بدین نعمتها که هیچ مخلوق وصف وشرح آن نتواند کرد.

(۱۰) چون والی آن ولایت مارا با خویشتن گستاخ کرد وانبساطی پدید آمد واورا از رنج خویش واقف گردانیدیم وشرح آنچه بر ما گذشته بود پیش وی بگفتیم، رنجور شد وچنان نمود که من با شما درین رنج شریکم بدل. پس گفت بسر این کوه شهریست که حضرت ملك آنجاست، وهر مظلومی که بحضرت او رسید وبر وی توکّل کرد آن ظلم ورنج از وی بردارد، واز صفت او هرچه گویم خطا بود که او افزون از آن بود. پس مارا بدین سخن که از وی شنیدیم آسایشی در دل پدید آمد وبر اشارات او قصد حضرت کردیم وآمدیم تا بدین شهر بفضای حضرت ملك نزول کردیم. خود پیش از ما دیدبان ملك‌را

1 میوه‌ها : میوها SF

خبر داده بود وفرمان بیرون آمد که واردانرا پیش حضرت آرید، پس مارا بردند. کوشکی وصحنی دیدیم که فراخی آن در دیدهٔ ما نیامد، چون بگذشتیم حجابی برداشتند، حصنی دیگر پدید آمد از آن خوشتر وفراخ تر چنانکه صحن اوّل‌را تاریك پنداشتیم باضافت باین صحن. پس بحجره‌ای رسیدیم، وچون قدم در حجره نهادیم از دور نور جمال ملك پیدا آمد. در آن نور دیدها متحیّر شد وعقلها رمیده گشت وبیهوش شدیم، پس بلطف خود عقلهای ما باز داد ومارا بر سر سخن گفتن گستاخ کرد. کآبهای خود ورنجهای خود پیش ملك بگفتیم وقصّها شرح دادیم، ودرخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت بخدمت بنشینیم. پس جواب داد که بند از پای شما کس گشاید که بسته است، و من رسولی بشما فرستم تا ایشان‌را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد. وصاحبان بانگ برآوردند که باز باید گشت، از پیش ملك بازگشتیم واکنون در راهیم با رسول ملك می‌آئیم.

(۱۱) و بعضی از دوستان من از من درخواستند که صفت حضرت ملك بگوی و وصف زیبائی وشکوه او، واگرچه بر آن نتوانیم رسید بعضی موجز بگویم: بدانکه هرگاه در خاطر خود جمالی تصوّر کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد وکمالی که هیچ نقص پیرامن او نگردد، اورا آنجا یابید که همه جمالها بحقیقت اوراست. گاه نیکوئی همه

3 بگذشتیم : بگذشیم SF || 8 کآبهای : کایهاء F || 16 ووصف : وصف F || 19 که همه جمالها بحقیقت اوراست. گاه نیکوئی همه روی است، گاه جود همه دست است (وکل کمال بالحقیقة حاصل‌له وکل‌نقص ولوبالمجازمنفی‌عنه‌کله لحسنه وجه ولجوده ید A)

روی است ، گاه جود همه دست است . هر که خدمت او کرد سعادت ابد یافت وهر که ازو اعراض کرد « خسر الدّنیا والآخرة » شد . وبسا دوستان کچون این قصّه بشنود گفت پندارم که ترا پری رنجة می‌دارد یا دیو در تو تصّرف کرده است ، بخدای که تو نپریدی بلکه عقل تو پرید ، وترا صید نکردند که خرد ترا صید کردند ، آدمی هرگز کی پرید ؟ مرغ هرگز کی سخن گفت ؟ گوئی که صفرا بر مزاج تو غالب شده است یا خشکی بدماغ تو راه یافته است . باید که طبیخ افتیمون بخوری ، بگرمابه روی وآب گرم برسر ریزی ، وروغن نیلوفر بکار داری ، ودر طعامها تلطّف کنی ، واز بیداری دور باشی ، واندیشه‌ها کم کنی که پیش ازین عاقل وبخرد دیدیم ترا ، وخدای برما گواه است که ما رنجوریم از جهت تو واز خللی که بتو راه یافته است . چون بسیار گفتند وچون اندك پذیرفتیم وبتّرین سخنها آنست که ضایع شود وبی اثر ماند . واستعانت من با خدایست ، وهرکس که بدین که گفتم اعتماد نکند نادانست ، « وسیعلم الّذین ظلموا أیّ منقلبٍ ینقلبون » .

2 سورة ۲۲ (الحج) آیهٔ ۱۱ || 5 که خرد : که خود SF ( اقتنص لبك A ) || 14 سورة ۲۷ (النمل) آیهٔ ۲۲۷

(۵)

# آواز پر جبرئیل

# آواز پر جبرئیل

## بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

(۱) تقدیس بی نهایت حضرت قیّومیّت‌را سزاوار است لا غیر، تسبیح بی قصارا جناب کبریارا شایسته است بی شرکت. سپاس باد قدّوسی‌را که اوئی هر که اورا او تواند خواند حاصل از اوئی اوست وبوده هرچه شاید که بود از بود او بود. ودرود وآفرین بر روان خواجه‌ای باد که پرتو نور طهارت او بر خافقین بتافت وشعاع شرع اورا لمعان بمشارق ومغارب برسید، وبر اصحاب وانصار او.

(۲) درین یك دو روز از کسانی که رمد تعصّب نقص بصر وبصیرت ایشان شده است یکی از برای کبر منصب سادات وائمّهٔ طریقت از سر قصور در مشایخ سوالف بیهده‌ای می گفت ودر اثناء آن از بهر تقریر تشدید انکاری‌را بر مصطلحات متأخّران استهزاء می‌کرد، تا تمادی او در آن بجائی رسید که حکایت ایراد کرد از خواجه ابوعلی فارمدی رحمة الله علیه که اورا پرسیدند که چونست که کبود

---

3 قیومیت را : قیومیت C || تسبیح : وتسبیح C || 5. هر که اورا ... اوئی اوست : هر که او را خواند حاصل از او است T || 6 شاید که بود از بود اوبود : درشاید بودست از بود که نشاید نبود اوست C || روان : — T || 7 نور : — C || 9 نقص : + لازم C || 10 یکی از برای منصب سادات : یکی ازرائی نمود بر منصب سادات C || 11 ازسر : واز سر C || 12 تقریر : —C || انکاری : نکیررا C || 13 در آن : — T || حکایت : حکایت را C || ابوعلی : علی T || 14 رحمة الله علیه : رحمه الله C || که چونست : —C

پوشان بعضی اصوات‌را آواز پر جبرئیل می خوانند؟ گفت بدانکه بیشتر چیزها که حواس تو مشاهدهٔ آن می کند همه از آواز پر جبرئیل است. وسائل‌را گفت از جمله آوازهای پر جبرئیل یکی توئی. این منکر مدّعی تعصّب بی فایده می‌کرد که چه معنی این کلمه‌را فرض توان کرد الّا هذیانات مزخرف؟

(۳) چون تجاسر او بدینجا رسید راستی‌را من نیز از سرحدّت زجر اورا متشمّر گشتم ودامن مبادلات با دوش انداختم وآستین تحمّل باز نور دیدم وبرسر زانوی فطنت بنشستم واز طریق شتم کردن وعامّی خواندن درآمدم. وگفتم: اینك من در شرح آواز پر جبرئیل بعزمی درست ورأیی صائب شروع کردم، تو اگر مردی وهنر مردان داری فهم کن، واین جزورا «آواز پر جبرئیل» نام کردم.

**مبدء التحدیث**

(٤) در روزگاری که من از حجرهٔ زنان نفوذ برون کردم واز بعضی قید وحجر اطفال خلاص یافتم، یك شبی غسق شبه شکل در مقعّر فلك مینا رنگ مستطیر گشته بود وظلمتی که دست برادر عدمست در اطراف عالم سفلی متبدّد شده بود، مارا از هجوم خواب قنوطی حاصل شد.

---

1 گفت: اوگفت C || 2 همه از: ـ T || 3 آوازهای: آواز T || یکی: ـ T || این: ـ T || 6 رسید: انجامید C || راستی را: ـT || 7 گشتم: شدم C || تحمل: تحمل‌را C || 8 بنشستم: نشم T || واز: واورا T || شتم: ستم T || 9-8 شتم‌کردن وعامی خواندن در آمدم: شتم اورا کودن وعامی خواندم C || 11 جزو: حروف C || نام‌کردم: نام نهادم C || 12 مبدء التحدیث: ـ T || 13 برون: پرواز T || و از: از T || 14 قید و حجر: قید حجرهٔ T || شکل: ـT || مقعر: قعر T || 15 مستطیر: مستدبر T || 16 مارا: ما که T || مارا ... حاصل شد: ـ C

از سر ضجرت شمعی در دست داشتم ، قصد مردان سرای ما کردم وآنشب تا مطلع فجر در آنجا طواف می کردم . بعد از آن هوس دخول خانقاه پدرم سانح گشت . خانقاه‌را دو در بود ، یکی در شهر ویکی در صحرا وبستان . برفتم واین در که در شهر بود محکم ببستم وبعد از رتق آن قصد فتق در صحرا کردم . چون نگه کردم ده پیر خوب سیمارا دیدم که در صفّه‌ای متمکّن بودند ، مرا هیأت وفرّ وهیبت وبزرگی ونوای ایشان سخت عجب آمد واز او رنگ وزیب وشیب وشمایل وسلب ایشان حیرتی عظیم در من ظاهر شد چنانکه گفتار از زبان من منقطع شد .

(۵) با وجلی عظیم وهراسی تمام یك پای‌را در پیش می‌نهادم ودیگری‌را باز پس می‌گرفتم ، پس گفتم دلیری نمایم وبخدمت ایشای مستسعد گردم هرچه بادا باد . نرم نرم برفتم وپیری‌را که بر کنارهٔ صفّه بود قصد سلام کردم ، وانصاف‌را از غایت حسن خُلق بسلام بر من سبق برد وبلطف در روی من تبسّمی بکرد چنانکه شکل نواجذش در حدقهٔ من ظاهر شد و با همهٔ مطالعت مکارم شیم‌از مهابت او در من بر نسق اوّل مانده

---

1 از سر ضجرت : ـ T || سرای ما : سرای مادر C || کردم : + بعد ما که از هجوم خواب قنوطی حاصل گشت C || 2 طواف‌می کردم : طوافی کردم C || هوس : ـ T || 3 خانقاه : خانگاه C || خانقاه : خانگاه C || 4 و بستان : ـ T || برفتم : رفتم C || واین درکه : دری‌که C || 5 چون نگه کردم : پس از رفع غلق نگاه بردم C || 6 مرا هیأت وفر و هیبت و بزرگی ونوای : مرا فرهیبت بزرگی T || 7 سخت : ـ C || عجب : عجیب C || وشیب : ـ T || و سلب : ـ C || 8 گفتار از زبان : مکنت نطق از C || شد : گشت C || 9 یك : ـ C || می نهادم : می نهم T || 10 میگرفتم : میگریم T || پس : ـ C || مستسعد : مستعد C || 11 کناره : کنار C || 12 وانصاف : انصاف C || بلطف : از لطف C || 14 مطالعت مکارم شیم از : مکارم اخلاق و شیم او C

بود . پرسیدم که بی خورده بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند؟ آن پیر که بر کنارهٔ صفّه بود مرا جواب داد که ما جماعتی مجرّدانیم ، از جانب « ناکجا آباد » می رسیم . مرا فهم بدان نرسید ، پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است ؟ گفت از آن اقلیم است که انگشت سبّابه آنجا راه نبرد ، پس مرا معلوم شد که پیر مطّلعست . گفتم بحکم کرم، اعلام فرمای که بیشتر اوقات شما در چه صرف افتد ؟ گفت بدان که کار ما خیاطت است وما جمله حافظیم کلام خدای‌را عزّ سلطانه وسیاحت کنیم . پرسیدم که این پیران که بر بالای تو نشسته اند چرا ملازمت سکوت می‌نمایند؟ جواب داد که از بهر آنکه امثال شمارا اهلیّت مجاورت ایشان نباشد، من زبان ایشانم وایشان در مکالمتِ اشباه تو شروع ننمایند .

(۹) رکوه‌ای یازده تو دیدم در صحن افکنده وقدری آب در میان آن ، ودر میان آب ریگچهٔ مختصر متمکّن شده وبر جوانب آن ریگچه جانوری چند می‌گردیدند وبر هر طبقه‌ای ازین رکوه یازده تو از طبقات نه‌گانهٔ بالائین انگله روشن بر نشانده ، الّا بر طبقهٔ دوّم که انگلهای نورانی بسیار بود بر نمط ونهاد ترکهای

2 کناره : کنار C || 3 ازجانب ناکجا آباد : ازکجا تاکجا باد T || بدان نرسید : برسید T || 4 که آن : که این C || از آن اقلیم است : از اقلیمی C || 5 نبرد : نداند C || پس : — T || که پیر : که او پیری C || 6 درچه : برچه T || 7 بدان که : — C || خیاطت : خیاطی C || وما : و C || عزسلطانه : — T || 8 بر : — C || 9 امثال : — C || 10 زبان : لسان C || 11 ننمایند : کنند T || 12 یازده تو : یازده تو را T || 13 میان : + آن C || 15 بالائین : بالاآنرا T || بر نشانده : نشانده C

مغربی که صوفیان بر سر می نهند. وطبقهٔ نخستین هیچ انگله نداشت وبا اینهمه این رکوه از گوئی گرد تر بود ودری نداشت ودر سطوح آن هیچ فرجه ورخنه نبود. واین اطباق یازدگانه رنگ نداشت واز غایت لطافت آنچه در مقعّر ایشان بوده محتجب نمی شد، ونه توی بالارا هیچ سوراخی نمی‌شایست کردن ولیکن در طبقهٔ زیرین به سهولت می شایست دریدن.

(۷) پرسیدم شیخ‌را که این رکوه چیست؟ گفت بدأن که توی اوّل که جرمش از همه عظیم‌تر است از جمله اطباق اورا آن پیری ترتیب وترکیب کرده است که بر بالای همه نشسته است، ودوّم‌را دوّم هم چنین تا بمن رسد. این اصحاب ورفقای نه‌گانه این نه تورا حاصل کرده اند وآن فعل وصناعت ایشانست، واین دو طبقهٔ زیرین‌را با جرعه‌ای آب وسنگ ریزه در میان من تحصیل کرده ام. وچون بنیت ایشان قوی‌تر بود، آنچه صناعت ایشانست متمزق ومثقوب نمی‌گردد ولیکن آنچه از صناعت منست آنرا تمزیق توان کرد.

(۸) پرسیدم شیخ‌را که این شیوخ بتو چه تعلّق دارند؟ گفت

1 که صوفیان بر سر می نهند: صوفیان T || 2 و با اینهمه: با اینهمه C || گوئی: گو C || دری: فرجه C || 3 و رخنه: ــ T || 4 مقعّر: مقاعیر C || محتجب: متحجب C || 5 نه توی: توی C || سوراخی: سوراخ C || زیرین: زیر C || 6 دریدن: بریدن C || 7 پرسیدم شیخ‌را: شیخ‌را گفتم C || 8 ترست از جمله اطباق: تراز جمله اطباق‌است C || 9 پیری ترتیب وترکیب: ــT || بر بالای: بالای C || 10 دوم‌را دوم: دوم (دوم‌را) وسوم (سوم‌را) C || رفقای: رفاق C || 11 وآن: واز C || 12 زیرین‌را: زیرین T || میان: میانه C || 13 وچون: چون T || 14 از: ــ C || تمزیق: تمرق T || 16 پرسیدم شیخ‌را: پس پیررا سؤال کردم C || بتو چه: بچه T

بدانکه این شیخ که سجادهٔ او در صدر است شیخ واستاد ومربّی پیر دوّمست که در پهلوی او نشسته است ، وپیر دوّم‌را در جریدهٔ او ثبت کرده است وهم چنین پیر دوّم پیر سوّم‌را وسیّم چهارم‌را تا بمن رسد ، ومرا آن پیر نهم در جریده ثبت کرده است وخرقه داده وتعلیم کرده .

(٩) پرسیدم که شمارا از فرزند وملك وامثال این هست ؟ گفت مارا جفت نبوده است ولیکن هر یکی فرزندی داریم وهر یکی آسیائی ، وهر فرزندی بر آسیائی گماشته ایم تا تیمار آن می دارد . وما تا این آسیاهارا بنا کردیم هرگز در آن ننگریسته ایم ولیکن فرزندان . ما هر یکی بر سر هر آسیائی بعمارت مشغولست وبیك چشم بآسیا می نگرد وبیك چشم پیوسته بجانب پدر خویش نگاه میکنند . واما آسیای من چهار طبقه است وفرزندان من بس بسیارند چنانکه محاسبان هرچه زیرکتر احصای ایشان نتوانند کردن . وهر وقتی مرا فرزندی چند حاصل شود ایشانرا بآسیای خویش فرستم وهر یکی‌را مدّتیست معیّن در تولیت عمارت . چون وقت ایشان منقضی

1 این شیخ : آن شیخ C || 3 پیر سوم : سوم C || 4 ومرا آن : مرا این C || ثبت : ثابت T || کرده : ـ T || 6 ملك و : ملك T || این : آن C || 8 آسیائی : آسیابی C || فرزندی : فرزندی را C || آسیائی : آسیابی C || 9 وما : ـ ما C || آسیاهارا : آسیاب هارا C || بنا کردیم : بنا کرد C || ننگریسته ایم ننگریستم C || 10 سر هر آسیائی : سر آسیابی C || بعمارت : بعمارتی T || 11 بآسیا : بآسیاب C || چشم : جانب T || 12 واما آسیای من : آسیاب من C || فرزندان من : ـ من T || 13 زیرکتر : ذکیتر C || نتوانند کردن : نتوان کرد T || وهر : هر C || 14 ایشانرا : من ایشانرا T || آسیای : آسیاب C || 15 و هریکی : ـ و C

شود ایشان پیش من آیند ودیگر از من مفارقت نکنند ،وفرزندانی دیگر که نو حاصل شده باشند بآنجا روند وبرین قیاس می بود. واز بهر آنکه آسیای من مضیقی سختست ودر نواحی آن مخاوفی ومهالکی بسیار است واز فرزندان من هر کەرا نوبت رعایت خود بجای آورد واز آنجا مفارقت کند دیگر میل عود ازو متصوّر نشود ولیکن این پیران دیگررا هر یکی فرزندی بیش نیست که متکفّل است آسیارا وپیوسته بر شغل خویش ثبات می نماید وفرزند هر یکی قوی‌تر از جمله فرزندان منست ومدد آسیا وفرزندان من ازآسیا واولاد ایشانست.

(۱۰) گفتم این توالد وتناسل ترا بر سبیل تجدد چگونه می افتد؟ گفت بدان که من از حال خود متغیّر نشوم ومرا جفت نیست الّا کنیزك حبشی. هرگز من در وی نگاه نکنم واز من حرکتی صادر نشود الّا آنست که او در میانهٔ آسیاها متمکّن است ونظر او در آسیا وگردش وتد اورا رهین شده است ،وچنانکه احجار

---

1–2 فرزندانی دیگر که نو حاصل شده باشند : فرزندان دیگر که نو حاصل باشند T || 2 بآنجا : آنجا T || برین : بدین C || 3 آسیای من : آسیاب C || در نواحی آن : بر نواحی C || 3–4مخاوفی ومهالکی : مخاوف مهالك C || 4 و از : از C || 4–5 خود بجای : بجا C || 5 واز آنجا : از آنجا C || میل : – T || متصور : مقصود C || 6 هر یکی : – T || متکفل : متکمل T || 6–7 متکفل است آسیارا : که قایم است به تکفل آسیاب او C || 7 وپیوسته : پیوسته C || 8 جمله : – T || آسیا : آسیاب C || آسیا : آسیاب C || 10 ترا : – T || چگونه : چون C ||11 که من : – من C || 12 کنیزك : کنیزکی C || حبشی : + دارم C || وی : او C || 12–13 واز من حرکتی صادر نشود : که حرکتی از من صادر شود C || 13 که او : که T || میانهٔ آسیاها : میان آسیاب ها C || 14 و نظر : نظر C || آسیا : آسیاب C || وگردش : گردش T || وتد اورا : و تدویر او C || رهین : رهن T

متحرّکست ، در نظر وحدقهٔ او گردش ظاهر شود . هر گه که در میانهٔ گردش حدقهٔ کنیزك سیاه ونظرش بر من آید ودر برابر من افتد ، از من بچّه‌ای در رحم او حاصل شود بی آنکه در من تحرّکی وتغیّری افتد . گفتم که این برابری ونظر ومحاذات او بتو چگونه متصوّر شود؟ گفت مراد از این الفاظ صلاحیّتی واستعدادی بیش نیست . پیررا گفتم چونست که تو درین خانقاه نزول کردی بعد ما که دعوی عدم تحرّك وتغیّر از تو ظاهر شد؟ گفت ای سلیم دل آفتاب پیوسته در فلك است ولکن اگر مکفوفی‌را شعور وادراك واحساس حال او نباشد نابود احساس او موجب عدم بود یا سکون آفتاب در محل خویش نباشد . اگر مکفوف‌را آن نقص زایل شود اورا از آفتاب مطالبت نرسد که تو چرا پیش از این در عالم نبودی ومباشر درو نگشتی زیرا که او همواره در دوام حرکت ثابت بوده است ، امّا تغیّر در حال مکفوفست نه در حال آفتاب . ما نیز پیوسته درین صفّه ایم ونادیدن تو دلیل نابودن ما نیست وبر تغیّر وانتقال دلالت ندارد ، تبدّل در حال تست .

---

1 در نظر وحدقهٔ او گردش ظاهر شود : و نظر وحدقهٔ او در گردش ظاهر شود T || هرگه : هرگاه C || 2 برابر : برابری برابری T || 3 در من : — T || تحرکی : تحرك C || 4 گفتم که : — که C || برابری ونظر ومحاذات : نظر او وبرابری ومحاذات C || چگونه : چون C || 5 صلاحیتی واستعدادی : صلاحیت است واستعداد C || 6 خانقاه . خانگاه C || 7 و تغیر : — C || 8 ولکن : ولیکن C || شعور : شماره T || و ادراك : ادراك C || 9 بود یا : — T || 10 شود : گردد C || 11 مطالبت : مطالمت T || تو : — C || 12 درو : دور C || اما : — C || 13 حال : — C || آفتاب : خورشید C || 14 انتقال : + ما C || تبدل : تبدیل T

(۱۱) گفتم شما تسبیح کنید خدایرا عزّو وجلّ؟ گفت، نه، استغراق در شهود، فراغ تسبیح‌را نگذاشت واگر نیز تسبیحی باشد نه بواسطهٔ زبان وجارحه بود وحرکت وجنبش بدان راه نیابد.

(۱۲) گفتم مرا علم خیاطت بیاموز. تبسمی کرد وگفت هیهات! اشباه ونظایر ترا بدین دست نرسد ونوع ترا این علم میسّر نشود که خیاطت ما در فعل باز نگنجد ولکن ترا از علم خیاطت آن قدر تعلیم رود که اگر وقتی خیش ومرقّع خودرا بعمارت حاجت بود توانی کردن. واین قدررا بمن آموخت.

(۱۳) گفتم کلام خدای‌را بمن آموز. گفت عظیم دور است که تو درین شهر باشی از کلام خدای تعالی قدری بسیار نمی توانی آموخت ولیکن آنچه میسّر شود ترا تعلیم کنم. زود لوح مرا بستد، بعد از آن هجائی بس عجب بمن آموخت چنانکه بدان هجاء هر سورتی که می خواستم می‌توانستم دانست. گفت هرکه این هجاء درنیابد اورا اسرار کلام خدای چنانکه واجب کند حاصل نشود وهرکه بر احوال این هجاء مطّلع شد اورا شرفی ومتانتی با دید آید.

---

1–3 گفت نه ... راه نیامد: — T || 4 گفتم ... بیاموز: گفتم علم خیاطت مرا نیاموزی؟ C || 5 نوع: نظایر C || این علم: — T || ونشود: نگردد C || 6 فعل باز نگنجد: قصد وآلت نگنجد C || لکن: لیکن C || 7 رود: کنم C || 7–8 اگر وقتی ... توانی کردن: خرقت خشن ومرقع خودرا نوع عمارتی توانی کرد C || 8 واین قدررا بمن آموخت: وآنقدر نمی‌توانی آموخت T || 9–11 گفتم کلام خدای ... نمی‌توانی آموخت: — T | 11 زودلوح مرا: + پس از آن C || 12 بعد از آن هجائی بس عجب: وهجائی عجیب C، بعداز آن هجاء بس عجب T || 13 سورتی: سری T || هرکه این هجا درنیابد: این هجاء را هرکه در نیابد C || 14 اسرار: سور C || کند: — C || 15 شد: گردد C || شرفی: رسوخی C || با دید: پدید C

پس از آن علم ابجد بیاموختم ولوح‌را بعد از فراغ تحصیل آن مبلغ منقّش گردانیدم بدان قدر که مرتقای قدرت ومسرّای خاطر من بود از کلام باری عزّ سلطانه وجلّ کبریاؤه. وچندانی عجائب مرا ظاهر شد که در حدّ بیان نگنجد وهر وقتی که مشکلی طاری گشتی من شیخ عرضه کردمی واز بحث آن اشکال حل‌گشتی. گاهی در نفث روح سخنی می رفت، شیخ چنان اشارت کرد که آن از روح القدس حاصل می شود.

(۱٤) از وجه مناسبت سؤال کرده آمد. در جواب چنین نمود کهٔ هرچه در هر چهار ربع عالم سافل می رود، از پر جبرئیل حاصل می‌شود. از شیخ کیفیّت این نظم بحث کردم. گفت بدانکه حقّ را سبحانه وتعالی چندان کلماتست کبری که آن کلمات نورانیست از سبحات وجه کریم او وبعضی بالای بعضی. نور اوّل کلمهٔ علیاست که از آن عظیم‌تر کلمتی نیست. نسبت او در نور وتجلّی با کلمات دیگر چون نسبت آفتابست با دیگر کواکب. همانا که مراد از لفظ پیغمبر علیه السّلام که در خبر می گوید « لو کان وجهُ الشّمسِ

1 فراغ : – T || 2 بدان : بآن C || 3 باری اعز سلطانه وجل کبریاؤه : خدای تعالی C || چندانی : چندان C || عجائب : + از معانی کلام خدای عز سلطانه C || 4 حد : حدو T || و هر وقتی : هروقتی T || مشکلی : شکلی T || 5 عرضه : عرض C || واز بحث آن اشکال حل‌گشتی : ازاحت آن اشکال حاصل‌گشتی C || 8–10 از وجه مناسبت ... حاصل می شود : –T || 10 نظم : نظم را C || 11 چندان کلماتست : چند کلمه است C || که آن کلمات نورانیست : که ازکلمات انواری هستند C || از : + شعاع C || 12 کریم او : – او T || نور اول : از حق نزول C || 13 کلمتی : + دیگر C || 13–14 نسبت ... کلمات دیگر : که از نور وتجلی نسبت او با کلمات دیگر C || 14 همانا که : – که T || 15 روایت درکتب معتبر حدیث یافت نشد

ظاهراً لکانت تُعبد مِن دون الله » اوست ، واز شعاع این کلمه کلمه‌ای دیگر وهم چنین از یکی تا یکی تا عدد کامل حاصل شد واین کلمات طامات است .

(۱۵) وآخر این کلمات جبرئیل است علیه السّلام وارواح آدمیان ازاین کلمهٔ آخراست چنانکه پیغمبر گفت صلّی الله علیه در حدیث دراز از فطرت آدمی که «یبعث اللهُ ملکاً فینفخ فیه الرّوح » . ودر کلام الهی گفته است بعد از آن که گفت « خلق الانسان من طینٍ ثمّ جعل نسله من سلالةٍ مِن ماءٍ مَهین ثمّ سوّیه ونفخ فیه من روحهِ » ، ودر حقّ مریم گفت « فأرسلنا الیها روحنا » . واین کلمه جبرئیل است ، وعیسی‌را «روح الله » خواند وبا این همه اورا کلمه خوانده است . وروح نیز چنانکه فرمود « انّما المسیحُ عیسی ابنُ مریم رسول الله وکلمتهُ ألقیها الی مریم وروح ٍمنه » ، هم کلمه خواند هم روح اورا . وآدمیان یك نوعند ، پس هر که‌را روح است کلمه است بلکه هر دو اسم یك حقیقت است در آنچه تعلّق بیشتر دارد .

2 از یکی تا یکی تا : از یکی با T ‖ و این : از این C ‖ 3 طامات : تامات C ‖ 4 ارواح : ایداج T ‖ 5 این : ـ T ‖ آخراست : آخرنیست T ‖ چنانکه پیغمبر صلی الله علیه : ـ C ‖ 6 آدمی که : آدمی C ‖ این‌حدیث درصحیح بخاری ، بدء الخلق ٦ وصحیح مسلم مقدمه ١٠ ذکر شده است ‖ 7 گفته است : ـ T ‖ آن که : آن T ‖ 7-9 سورهٔ ٣٢ (السجدة) آیهٔ ٦-٨ ‖ 9 سورهٔ ١٩ (مریم) آیهٔ ١٧ ‖ 9-10 این کلمه : آن C ‖ خواند : + نیز C ‖ 10-11 و با این همه او را کلمه خوانده است : وبا او همه را کلمه‌خواند T ‖ 11-12 سورهٔ ٤ ( النساء ) آیهٔ ١٦٩ ‖ 13 او را : او T ‖ پس هر که‌را روح است‌کلمه است : هر که‌را روح است کلمه است C ، پس‌هر که‌کلمه است روح است T ‖ 14 بلکه : بل T ‖ اسم : ـ T ‖ یك : یکی T ‖ تعلق بیشتر : بیشتر تعلق T

(۱۶) واز کلمهٔ کبری که آخر کبریاتست کلمات صغری بی حدّ ظاهرند که در حصر وبیان نگنجد چنانکه در کتاب ربّانی اشارت کرد: «ما نفدت کلمات اللّٰه »، وگفت « لَنفد البحرُ قبل أن تَنفد کلماتُ ربّی »، همه از شعاع کلمهٔ کبری که باز پسین طایفهٔ کبریاتست مخلوق شده است چنانکه در توراة آمده است : « خلقتُ ارواح المشتاقین ِمن نوری ِ» واین نور روح القدس است. وآنچه از سلیمان تمیمی نقل کنند که یکی اورا گفت « یا ساحر ! قال لستُ بساحر إنّما أنا کلمةٌ ِمن کلمات اللّٰه » هم درین معنی است.

(۱۷) وحقّرا تعالی هم کلمات وسطی اند . امّا کلمات کبری آنند که در کتاب الٓهی گفت « فالسابقات ِ سبقاً فالمدبّرات أمراً » . « فالسابقات سبقاً » کلمات کبریست ، « فالمدبرات امراً » ملائکهٔ محرّکات افلاکند که کلمات وسطی اند. « وانّا لنحن الصّافون » اشارت بکلمات کبری است ، «و انّا َلنحنُ المسبّحون » اشارت بکلمات وسطی است. واز بهر این هرجای « الصافون » مقدّم باشد در قرآن مجید چنانکه در « والصّافات ِ صفاً فالزجرات ِ زجراً » وآنرا عمقی عظیم است که

2 ظاهرند : ظاهر آید C || که در حصر وبیان نگنجد : ـ T || در کتاب ربانی اشارت کرد ما نفدت : ـT || 3 سورهٔ ۳۱ (لقمان) آیهٔ ۲۶ || 3-4 سورهٔ ۱۸ (الکهف) آیهٔ ۱۰۹ || 4 همه : هم T | باز پسین : باز پس C || 5 توراة : توریة T || 6 این : آن C || 7 کنند : می‌کنند T || یکی اورا : اورا یکی C || 8 هم : ـ T || 10 آنندکه : آنکه T || سورهٔ ۷۹ (النازعات) آیهٔ ٤-٥ || 12 سورهٔ ۳۷ (الصافات) آیهٔ ۱٦٤ || 13 سورهٔ ۳۷ (الصافات) آیهٔ ۱٦٦ || اشارت بکلمات کبریست : ـ T || بکلمات وسطی است : بکلمهٔ وسطی C || 14 این : آن C || مقدم باشد : متقدم اند C || مجید : ـ T || 14-15 چنانکه در : چنانکه C || 15 سورهٔ ۳۷ (الصافات) آیهٔ ۱-۲ || و آنرا عمقی عظیم : عمقی T

لایق این محل نیست ، وکلمه در قرآن بمعنی سرّی دیگر است چنانکه « واذا ابتلی ابراهیم ربّهُ بکلماتٍ » جای دیگر شرح کرده شود .

(۱۸) گفتم : مرا از پر جبرئیل خبر ده . گفت : بدانکه جبرئیل‌را دو پر است : یکی راست وآن نور محض است ، همگی آن پر مجرّد اضافت بود اوست بحقّ . وپریست چپ ، پاره‌ای نشان تاریکی برو هم‌چون کلفی بر روی ماه ، همانا که بپای طاوس ماند وآن نشانهٔ بود اوست که یك جانب بنابود دارد . وچون نظر باضافت بود او کنی با بود حقّ ، صفت با بود او دارد ؛ وچون نظر باستحقاق ذات او کنی ، استحقاق عدم دارد، وآن لازمْ شاید بود است . این دو معنی در مرتبت دو پر است ، اضافت بحقّ عینی واعتبار استحقاق او در نفس یسری چنانکه حقّ تعالی گفت « جاعل الملائکة رُسلا اولی أجنحةٍ مثنی وثلاث ورباع » . ومثنی بدان در پیش داشت که نزدیکتر اعدادی بیکی دو است ، پس سه ، پس چهار ، همانا آنچه او دو پر دارد شریفتر از آنست که سه پر وچهار ، واین‌را در علوم حقائق ومکاشفات تفصیلی بسیار است که فهم هر کس بدان نرسد .

---

1 سری دیگر : سر C ‖ 1–2 چنانکه ... کرده شود : – C ‖ 2 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱۱۸ ‖ 1 خبر : خبری C ‖ 4–5 همگی آن پر مجرد اضافت بود اوست : از پر مجرد اضافت بوده است T ‖ 5 برو : برآن پر است C ‖ 6 هم چون کلفی : همچنانکه کلف C ‖ نشانه : شاید C ‖ 7 یك جانب بنا بود : با جانب نابود T ‖ چون : – C ‖ 8 با بود حق صفت با بود او : باخود حق صفت باید بود C ‖ چون : –C ‖ 9 آن لازم شاید بود است : – T ‖ دو : – T ‖ 10 استحقاق او در نفس یسری : استحقاق در نفس خود ساری T ‖ 11 حق : + سبحانه C ‖ 11–12 سورهٔ ۳۵ (فاطر) آیهٔ ۱ ‖ 13 پس چهار : وچهار C ‖ او دو : دو T ‖ 14 سه پر : سه T ‖ 15 هر کس : هرکسی C ‖ نرسد : + براستیش‌را C

(۱۹) چون از روح قدسی شعاعی فرو افتاد شعاع او آن کلمه است که اورا کلمهٔ صغری می خوانند. نبینی آنجا که حقّ تعالی گفت « وجعل کلمة الّذین کفروا السّفلی وکلمة الله هی العلیا . » کافرانرا نیز کلمه است الّا آنست که کلمهٔ ایشان صدا آمیز است زیرا که ایشانرا روان است. واز پر چپش که قدری ظلمت با اوست سایه‌ای فرو افتاد، عالم زورو غرور از آنست چنانکه پیغمبر گفت علیه السّلام که « انّ الله تعالی خلقَ الخلقَ فی ظلمةٍ ثمّ رشّ علیهم مِن نورِه » . « خلق الخلق فی ظلمة » اشارت به سیاهی پر چپ است، « ثمّ رشّ علیهم من نوره » اشارت بشعاع پر راست است ودر کلام مجید می گوید : « جعلَ الظلماتِ والنّور » . این ظلمتی که اورا بـ « جعل » نسبت کرده عالم غرور تواند بود، واین نور که از پس ظلمات است شعاع پر راست است، زیرا که هر شعاع که درعالم غرور افتد پس از نور او باشد هم بدان معنی که « ثمّ رشّ علیهم من نوره » ، « الیه یصعد الکلمُ الطیّبُ » . واین نور هم از آن شعاع است و « مثلاً کلمةً طیّبةً » یعنی نورانیست کلمهٔ صغری . واگر این کلمهٔ صغری بغایت

1 روح : اوج C || فرو افتاد : فرا افتد C || آن کلمه است : روان است C || 2 می خوانند : خوانده اند C || گفت : فرمود C || 2–3 سورهٔ ۹ (التوبة) آیهٔ ٤٠ || 4 کلمهٔ ایشان : آن کلمه C || روان است : راینست T || 5 قدری ظلمت با اوست : قدری ظلمت بازوست C ، ظلمت قدری بازوست T || 6 علیه السلام که : علیه السلام T || 6–7 فیض القدیر ، الجزء الثانی، قاهره ، ١٣٥٦ ، ص ٢٣٠ ( درمتن حدیث بجای ثم رش فالقی آمده است ) || 7 خلق الخلق فی ظلمة : ـ C || 8 به سیاهی ... نوره اشارت : ـ C || 9 کلام : قرآن C || سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ١ || 10 بـ «بجعل» : بفعل C || غرور : روز C || 11 از پس ظلمات : بعد از ظلمت T || شعاع پر : پر T || 12 از نور : از بوده T || بدان معنی که : بران معنی است که C || 12–13 سورهٔ ٣٥ (فاطر) آیهٔ ١١ || 13 واین نور : این کلمه C || 13–14 سورهٔ ١٤ ( ابراهیم ) آیهٔ ٢٩ || 14 یعنی نورانیست کلمهٔ صغری : هم کلمهٔ شریفهٔ است نورانی اعنی C

نبودی صعود بحضرت حقّ کی توانستی کرد ؟ وعلامت آنکه کلمه وروح یك معنی دارد آنست که اینجا « الیه یصعد الکلم الطیب » گفت وجای دیگر « تعرج الیه الملائکةُ والروحُ » ، وهر دو « الیه » راجع است بحقّ جلّت قدرته . ونفس مطمئنّة همین معنی دارد چنان که گفت « ارجعی الی ربّكِ راضیةً مرضیةً » . پس عالم غرور صدا وظلّ پر جبرئیل است اعنی پر چپ وروانهای روشن از پر راست اوست . وحقائقی که القا می کنند ودر خواطر چنانکه گفت « کتب فی قلوبهم الایمانَ وأیّدهُم بروح منه » ونداء قدسی چنانکه « ونادیناه أن یا ابراهیمُ » وغیر آن همه از پر راست است از آن او ، وقهر وصیحه وحوادث هم از پر چپ اوست علیه الصلوة والسلام.

(۲۰) پرسیدم شیخ را این پر جبرئیل آخر چه صورت دارد ؟ گفت ای غافل ندانی که این همه رموز است که اگر بر ظاهر بدانند این همه طامات بی حاصل باشد . گفتم هیچ کلمتی مجاور روز وشب باشد ؟ گفت ای غافل ندانی که مصعد کلمات حضرت حقّ است چنانکه گفت « الیه یصعد الکلم الطیب » ودر حضرت حقّ تعالی نه شب باشد ونه روز ، «لیس عند ربکم مساء ولا صباح» ، در جانب ربوبیّت زمان نباشد . گفتم این قریه که

2 معنی دارد : معنی است T || 3 سورهٔ ۷۰ (المعارج) آیهٔ ٤ || 4-5 سورهٔ ۸۹ ( الفجر ) آیهٔ ۲۹ || 5 راضیه مرضیة : ـ C || صدا و : از T || پر جبرئیل : جبرئیل T || 7 سورهٔ ۵۸ (المجادلة) آیهٔ ۲۳ || 8 چنانکه : ـ T || سورهٔ ۳۷ (الصافات) آیهٔ ۱۰٤ || 8-9 همه از پر راست است از آن او : آواز پر جبرئیل است T || 9 حوادث هم : ـ هم C || از پرچپ ... والسلام : از پر اوست T || 10 پرسیدم شیخ را : گفتم پیر را C || این پر جبرئیل آخر : آخر آن پر جبرئیل C || 10-11 گفت... همه رموز است : جواب داد که ای عاقل که همه رمز هاست C || 11 که اگر : ـ اگر T || بدانند : + دانی C || این همه :ـ C || 12 کلمتی: کلمه را C || مجاور : مجاورت || 13 غافل : عاقل C || 13-14 چنانکه گفت ... الطیب : ـ T || تعالی : ـ C || شب باشد : شب است C || 14-15 سورهٔ ٤ (النساء) آیهٔ ۷۷

حقّ تعالی گفت « اخرِجنا من هذه القریة الظالم أهلها » چیست ؟ گفت آن عالم غرور است که محلّ تصرّف کلمهٔ صغری است وکلمهٔ صغری نیز قریه‌ای است بسر خویش زیرا که خدای تعالی گفت « تلك القری نقصّه علیك منها قائمٌ وحصیدٌ » ، آنچه قائم است کلمه است وآنچه حصید است هیکل کلمه است که خراب می شود ، وهر چه زمان ندارد مکان ندارد ، وهر چه بیرون از این هر دوست کلمات حقّ است کبری وصغری .

(۲۱) پس چون در خانگاه پدرم روز نیك بر آمد در بیرونی به بستند ودر شهر بگشادند وبازاریان درآمدند وجماعت پیران از چشم من ناپدید شدند ومن در حسرت صحبت ایشان انگشت در دندان بماندم وآوخ می کردم وزاری بسیار می نمودم ، سود نداشت .

تمام شد قصّهٔ آواز پر جبرئیل علیه السلام .

---

1 چیست : کدامست || 2 آن : این C || که محل : ـ که T || تصرف : اقرب C || 3 بسر خویش : ـ C || خدای : حق C || 3–4 ترکیبی از سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۹۹ و سورهٔ ۱۱ (هود) آیهٔ ۱۰۲ || 4 آنچه قائم است کلمه است و آنچه حصید است : ـ C || 5 زمان ندارد مکان : مکان ندارد زمان T || 7 خانقاه : خانگاه C || در بیرونی به بستند : در آن میان در برانی بسته است C || 8 بگشادند : بگشودند C || از چشم من : ـ C || 9 صحبت : ـ T || 10 سود : سودی T || 11 تمام شد ..: + علاقه : جانش از تن گسسته باد ودر موقف مردان فضیحت باد آنکس که این لطایف اسرار آن پیر بزرگوار بهر ناکسی ونا اهلی دهد ! وربنا مشکور ومحمود والصلوة علی محمد وآله اجمعین وسلم تسلیماً C

# (۶)

# عقل سرخ

## هذه رسالة موسومة بعقل سرخ

## للشیخ الالهی الرّبانی شهاب الدین السهروردی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

(۱) حمد باد ملکی‌را که هر دو جهان در تصرّف اوست. بود هر که بود از بود او بود وهستی هر که هست از هستی اوست. بودن هر که باشد از بودن او باشد، « هوالاول‌والاخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم ». وصلوات وتحیّات بر فرستادگان او بخلق خصوصاً بر محمّد مختار که نبوّت‌را ختم بدو کرد وبر صحابه وعلمای دین رضوان الله علیهم اجمعین.

(۲) دوستی از دوستان عزیز مرا سؤال کرد که مرغان زبان یکدیگر دانند؟ گفتم بلی دانند. گفت ترا از کجا معلوم گشت؟ گفتم در ابتدای حالتْ چون مصوّر بحقیقت خواست که بنیتِ مرا پدید کند مرا در صورت بازی آفرید، ودر آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند. ما با یکدیگر سخن گفتیم وشنیدیم وسخن یکدیگر فهم می کردیم. گفت آنکه حال بدین مقام چگونه رسید؟ گفتم روزی صیّادان قضا وقدر دام تقدیر باز گسترانیدند ودانهٔ ارادت در آنجا تعبیه کردند

2–1 هذه ... السهروردی : — M || 3 الرحیم : + رب تمم M || 4 که هر دو : که ملک هر دو M || 6 سورهٔ ٥٧ (الحدید) آیهٔ ٣ || علیم : بصیر TM || 8 کرد : کردند T ||

ومرا بدین طریق اسیر گردانیدند، پس از آن ولایت که آشیان ما بود بولایتی دیگر بردند. آنگه هر دو چشم من بر دوختند وچهار بند مختلف نهادند وده کس‌را بر من موکّل کردند، پنج‌را روی سوی من وپشت بیرون وپنج‌را پشت سوی من وروی بیرون این پنج که روی سوی من داشتند وپشت ایشان بیرون، آنگه مرا در عالم تحیّر بداشتند چنانکه آشیان خویش وآن ولایت وهرچه معلوم بود فراموش کردم، و می پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام.

(۳) چون مدّتی بر این آمد قدری چشم من باز گشودند، بدان قدر چشم می نگریستم، چیزها می دیدم که دیگر ندیده بودم وآن عجب می داشتم تا هر روز بتدریج قدری چشم من زیادت باز می‌کردند ومن چیزها می دیدم که در آن شگفت می ماندم. عاقبت تمام چشم من باز کردند وجهانرا بدین صفت که هست بمن نمودند. من در بند می نگریستم که بر من نهاده بودند ودر موکّلان، با خود می گفتم گوئی هرگز بود که این چهار بند مختلف از من بردارند واین موکّلان‌را از من فرو گردانند وبال من گشوده شود چنانکه لحظه‌ای در هوا طیران کنم واز قید فارغ شوم؟

(٤) تا بعدازمدتی روزی این موکّلان‌را ازخودغافل یافتم. گفتم به ازین فرصت نخواهم یافتن، بگوشه‌ای فرو خزیدم وهمچنان با بند لنگان روی

1 گردانیدند: کردند M || 2 بردوختند: بدوختند M || مختلف: مخالف T || 4 پنج را: پنج M || سوی من و روی بیرون: سوی پشت T، سوی من و روی ایشان بیرون M || 4–5 این پنج ... ایشان بیرون: – M || 5 تحیر: تجرد M || 7 من پیوسته خود: خود من پیوسته T || 13 گوئی: که‌گوئی T || 18 یافتن: یافت M

سوی صحرا نهادم. در آن صحرا شخصی‌را دیدم که می‌آمد، فرا پیش رفتم وسلام کردم بلطفی هر چه تمامتر، جواب فرمود. چون در آن شخص نگریستم محاسن ورنگ وروی وی سرخ بود. پنداشتم که جوانست، گفتم ای جوان از کجا می‌آئی؟ گفت ای فرزند این خطاب بخطاست، من اوّلین فرزند آفرینشم، تو مرا جوان همی خوانی؟ گفتم از چه سبب محاسنت سپید نگشته است؟ گفت محاسن من سپید است ومن پیری نورانیم. امّا آنکس که ترا در دام اسیر گردانید واین بندهای مختلف بر تو نهاد واین موکّلان بر تو گماشت، مدّتهاست تا مرا در چاه سیاه انداخت. این رنگ من که سرخ می بینی از آنست، اگر نه من سپیدم ونورانی. وهر سپیدی که نور بازو تعلّق دارد چون با سیاه آمیخته شود سرخ نماید چون شفق اوّل شام یا آخر صبح که سپید است ونور آفتاب بازو متعلّق ویك طرفش باجانب نور است که سپید است ویك طرفش باجانب چپ که سیاهست، پس سرخ می نماید. وجرم ماه بدر وقت طلوع اگر چه نور او عاریتی است امّا هم بنور موصوفست ویك جانب او باروز است ویك جانبش با شب، سرخ نماید. وچراغ همین صفت دارد، زیرش سپید باشد وبالا بر دود سیاه، میان آتش ودود سرخ نماید واین‌را نظیر ومشابه بسیار است.

(٥) پس گفتم ای پیر از کجا می آئی؟ گفت از پس کوه قاف که

4 خطاست: بخطاست T ‖ 6 من: – M ‖ 7 در دام: آورد و M ‖ واین: واین که M ‖ 8 موکلان: موکلانرا T ‖ 9 از آنست: از آن آنست M ‖ 11 یا آخر: بآخر M ‖ 12–13 ویك طرفش باجانب چپ که سیاهست: – M ‖ 13 وجرم: وچون M ‖ اگر چه: که اگر چه T ‖ 16 بر دود: دود M ‖ مشابه: تشابه M

مقام من آنجاست وآشیان تو نیز آنجایگه بود امّا تو فراموش کرده‌ای. گفتم این جایگه چه میکردی؟ گفت من سیّاحم، پیوسته گرد جهان گردم وعجایبها بینم. گفتم از عجایبها در جهان چه دیدی؟ گفت هفت چیز: اوّل کوه قاف که ولایت ماست، دوم گوهر شب افروز، سیّم درخت طوبی، چهارم دوازده کارگاه، پنجم زره داودی، ششم تیغ بلارك، هفتم چشمهٔ زندگانی. گفتم مرا ازین حکایتی کن. گفت اوّل کوه قاف گرد جهان درآمده است ویازده کوهست وتو چون از بند خلاص یابی آنجایگه خواهی رفت زیرا که ترا از آنجا آورده اند وهر چیزی که هست عاقبت با شکل اوّل رود. پرسیدم که بدانجا راه چگونه برم؟ گفت راه دشوار است، اوّل دو کوه در پیش است هم از کوه قاف، یکی گرم سیر است ودیگری سرد سیر وحرارت وبرودت آن مقام‌را حدّی نباشد. گفتم سهلست بدین کوه که گرم سیرست زمستان بگذرم وبدان کوه که سرد سیرست بتابستان. گفت خطا کردی هوای آن ولایت در هیچ فصل بنگردد. پرسیدم که مسافت این کوه چند باشد؟ گفت چندانکه روی باز بمقام اوّل توانی رسیدن، چنانکه پرگار که یك سر ازو بر سر نقطهٔ مرکز بود وسری دیگر بر خط وچندانکه گردد باز بدانجا رسد که اوّل از آنجا رفته باشد.

3 عجایبها در جهان: عجایب M || 4 سیم: سوم M || 7 تو چون: چون تو M || بند: هند M || آنجایگه: هم آنجا M || 10 قاف: قاف است M || سیر است: سیر M || 11 سردسیر: سردسیر است M || 13 بنگردد: بینه گردد T || 14 این کوه: آن کوه M || 15 ازو: او M || 16 سری: سر M

(٦) گفتم این کوه‌هارا سوراخ توان کردن واز سوراخ بیرون رفتن ؟ گفت سوراخ هم ممکن نیست ، امّا آنکس که استعداد دارد بی آنکه سوراخ کند بلحظه‌ای تواند گذشتن همچون روغن بلسان که اگر کف دست برابر آفتاب بداری تا گرم شود وروغن بلسان قطره‌ای بر کف چکانی از پشت دست بدرآید بخاصیّتی که درویست . پس اگر تو نیز خاصیّت گذشتن از آن کوه حاصل کنی بلمحه‌ای از هر دو کوه بگذری . گفتم آن خاصیّت چگونه توان حاصل کردن ؟ گفت در میان سخن بگویم اگر فهم کنی . گفتم چون ازین دو کوه بگذرم آن دیگررا آسان باشد یانه ؟ گفت آسان باشد امّا اگر کسی داند . بعضی خود پیوسته درین دو کوه اسیر مانند وبعضی بکوه سیّم رسند وآنجا قرار گیرند ، بعضی بچهارم وپنجم واین چنین تا یازدهم ، هر مرغ که زیرک‌تر باشد پیشتر شود .

(٧) گفتم چون شرح کوه قاف کردی حکایت گوهر شب افروز کن . گفت گوهر شب افروز هم در کوه قافست امّا در کوه سیّم است واز وجود او شب تاریك روشن شود امّا پیوسته بر یك حال نماند . روشنی او از درخت طوبی است ، هر وقت که در برابر درخت طوبی باشد ازین طرف که توئی تمام روشنی نماید همچو گوی‌گرد روشن . چون پاره‌ای از آن سوی‌تر افتد که بدرخت طوبی نزدیکتر باشد قدری از دایرهٔ او سیاه نماید وباقی همچنان روشن . وهر وقت که بدرخت طوبی نزدیکتر می شود از روشنی قدری سیاه نماید سوی این طرف

---

1 این : که این T ‖ 3 بلحظه‌ای : به یك لحظه M ‖ 6 از هر : از آن هر M ‖ 9 درین دو کوه : درین کوه M ‖ 10 سیم : سوم M ‖ بعضی : وبعضی M ‖ 12 کردی : گفتی M ‖ 13 سیم : سوم M ‖ 17 سوی تر : سوتر M

که توئی ، امّا سوی درخت طوبی همچنان یك نیمهٔ او روشن باشد . چون تمام در پیش درخت طوبی افتد تمام سوی تو سیاه نماید وسوی درخت طوبی روشن . باز چون از درخت درگذرد قدری روشن نماید وهر چه از درخت دورتر می افتد سوی تو روشنی وی زیادت می نماید ، نه آنچه نور در ترقّیست ، امّا جرم وی نور بیشتر می گیرد وسیاهی کمتر می شود ، وهمچنین تا باز در برابر می افتد ، آنکه تمام جرم وی نور گیرد . واین‌را مثال آنست که گوئی‌را سوراخ کنی در میان وچیزی بدان سوراخ بگذرانی ، آنکه طاسی پر آب کنی واین گوی‌را بر سر آن طاس نهی چنانکه یك نیمهٔ گوی در آب بود . اکنون در لحظه‌ای ده بار همهٔ اطراف گوی‌را آب رسیده باشد ، امّا اگر کسی آنرا از زیر آب بیند پیوسته یك نیمهٔ گوی در آب دیده باشد . باز اگر آن بیننده که راست از زیر میان طاس بیند پاره‌ای از آن سوی‌تر بیند که میان طاس است ، یك نیمهٔ گوی نتواند دیدن در آب که آن قدر که او از میان طاس میل سوی طرفی گیرد ، بعضی از آن گوی که در مقابلهٔ دیدهٔ بیننده نیست نتوان دیدن ، امّا بعوض آن ازین دیگر طرف قدری از آب خالی بیند ، وهر چه نظر سوی کنار طاس بیشتر می کند در آب کمتر می بیند وازآب خالی بیشتر . چون راست از کنار طاس بنگرد ، یك نیمه درآب بیند ، ویك نیمه ازآب خالی . باز چون بالای کنار طاس بنگرد درآب کمتر بیند وازآب خالی بیشتر تا تمام در میانهٔ بالای طاس گوی‌را تمام بنگرد ، آنجا تمام گوی از آب خالی

1 درخت طوبی : این درخت M ‖ 8 بگذرانی : بگذاری M ‖ 9 یك نیمه : — یك M ‖ 10 آنرا از : — از M ‖ 12 بیند : می بیند T ‖ 19 گوی : گوی‌را M

بیند. اگر کسی گوید که زیر طاس خود نه آب توان دیدن ونه گوی، ما بدان تقدیر می‌گوئیم که بتواند دیدن، اگر طاس ازآبگینه بود یا از چیزی لطیف‌تر. اکنون آنجا که گویست وطاس بیننده گرد هر دو بر می آید تا این چنین می‌تواند دیدن، امّا آنجا گوهر شب افزوز ودرخت طوبی هم برین مثال گرد بیننده بر می آید.

(۸) پس پیررا گفتم درخت طوبی چه چیزست وکجا باشد؟ گفت درخت طوبی درختی عظیم است، هر کس که بهشتی بود چون ببهشت رود آن درخت‌را در بهشت بیند، ودر میان این یازده کوه که شرح دادیم کوهیست، ودر آن کوهست. گفتم آنرا هیچ میوه بود؟ گفت هر میوه‌ای که تو در جهان می بینی بر آن درخت باشد واین میوه ها که پیش تست همه از ثمرهٔ اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی ونه درخت ونه ریاحین ونه نبات. گفتم میوه ودرخت وریاحین با او چه تعلّق دارد؟ گفت سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد، بامداد سیمرغ از آشیانهٔ خود بدر آید وپر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوه بردرخت پیدا شود ونبات بزمین.

(۹) پیررا گفتم شنیدم که زال‌را سیمرغ پرورد ورستم اسفندیاررا بیاری سیمرغ کشت. پیر گفت بلی درست است. گفتم چگونه بود؟ گفت چون زال از مادر در وجود آمد رنگ موی ورنگ روی سپید داشت. پدرش سام بفرمود که ویرا بصحرا اندازند ومادرش نیز عظیم از

4 برمی‌آید : می‌آید M || دیدن : دید T || 5-4 اما آنجا ... برمی‌آید : -M || 11 اوست : - M || 13 با اوْ : باو M || آشیانه : آشیان T || 15 میوه : میوه‌ای T

وضع حمل وی رنجیده بود. چون بدید که پسر کریه لقاست هم بدان رضا داد، زال‌را بصحرا انداختند. فصل زمستان بود وسرما، کس‌را گمان نبود که یك زمان زنده ماند. چون روزی چند برین برآمد، مادرش از آسیب فارغ گشت. شفقت فرزندش در دل آمد، گفت یك باری بصحرا شوم وحال فرزند ببینم. چون بصحرا شد فرزندرا دید زنده وسیمرغ ویرا زیر پر گرفته. چون نظرش بر مادر افتاد تبسّمی بکرد، مادر ویرا دربر گرفت وشیر داد، خواست که سوی خانه آرد، باز گفت تا معلوم نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده ماند سوی خانه نشوم. زال‌را بهمان مقام زیر پر سیمرغ فرو هشت واو بدان نزدیکی خودرا پنهان کرد. چون شب درآمد وسیمرغ از آن صحرا منهزم شد، آهوئی بر سر زال آمد وپستان در دهان زال نهاد. چون زال شیر بخورد خودرا بر سر زال بخوابانید چنانکه زال‌را هیچ آسیب نرسید. مادرش برخاست وآهورا از سر پسر دور کرد وپسررا سوی خانه آورد. پیررا گفتم آن چه سرّ بوده است؟ پیر گفت من این‌حال از سیمرغ پرسیدم. سیمرغ گفت زال در نظر طوبی بدنیا آمد، ما نگذاشتیم که هلاك شود. آهو بره‌را بدست صیّاد باز دادیم وشفقت زال در دل او نهادیم، تا شب ویرا پرورش می کرد وشیر می داد وبروز خود منش زیر پر می داشتم.

(۱۰) گفتم حال رستم واسفندیار؟ گفت چنان بود که رستم از اسفندیار عاجز آمد واز خستگی سوی خانه رفت. پدرش زال پیش

2 انداختند : انداخت T || 6 بکرد : کرد M || 17 اونهادیم : آهو بنهادیم M || 20 آمد : ماند T || زال : – M

سیمرغ تضرّعها کرد، ودر سیمرغ آن خاصیت است که اگر آئینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آئینه نگرد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنانکه جمله مصقول بود ودر رستم پوشانید وخودی مصقول بر سرش نهاد وآئینهای مصقول بر اسبش بست. آنگه رستم‌را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیاررا لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیك رسید پرتو سیمرغ بر جوشن وآئینه افتاد. از جوشن وآئینه عکس بر دیدهٔ اسفندیار آمد، چشمش خیره شد، هیچ نمی دید. توهّم کرد وپنداشت که زخمی بهر دو چشم رسید زیرا که دگران ندیده بود، از اسب در افتاد وبدست رستم هلاك شد. پنداری آن دوپاره گز که حکایت کنند دو پر سیمرغ بود.

(۱۱) پیررا پرسیدم که گوئی در جهان همان یك سیمرغ بوده است؟ گفت آنکه نداند چنین پندارد، واگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی بزمین آید واینکه در زمین بود منعدم شود، معاً معاً، چنانکه هر زمان سیمرغی بیاید، این چه باشد نماند. وهمچنانکه سوی زمین می‌آید سیمرغ از طوبی سوی دوازده کارگاه می رود.

(۱۲) گفتم ای پیر این دوازده کارگاه چه چیز است؟ گفت اوّل بدانکه پادشاه ما چون خواست که ملك خویش آبادان کند اوّل ولایت ما آبادان کرد، پس مارا در کار انداخت ودوازده کارگاه بنیاد فرمود ودر هر کارگاهی شاگردی چند بنشاند. پس آن شاگردانرا درکار انداخت

5 میدان: میان میدان M || 8 کرد و: کرد M || چشم: چشمش M || 9 ندیده: بدیده T || 14 بیاید: نیاید T || 18 کارگاه: کارگاه را T

تا زیر آن دوازده کارگاه کارگاهی دیگر پیدا گشت ، واستادی‌را درین کارگاه بنشاند . پس آن استادرا بکار فرو داشت ، تا زیر آن کارگاه اوّل کارگاهی دیگر پدید آمد . آنگه استاد دوّم‌را همچنان کار فرمود تا زیر کارگاه دوّم کارگاهی واستادی دگر ، وهمچنان تا هفت کارگاه ودر هر کارگاهی استادی معیّن گشت . آنگه آن شاگردانرا که در دوازده خانه بودند هر یکی‌را خلعتی داد . پس آن استاد اوّل‌را همچنان خلعت داد ودو کارگاه از آن دوازده کارگاه بالا بوی سپرد ، ودوّم استادرا همچنان خلعت داد واز آن دوازده کارگاه دیگر دو بدو سپرد ، وسوّم‌را نیزهمچنان ، وچهارم استادرا خلعت داد کسوتی زیباتر ازهمه، واورا یك کارگاه داد از آن دوازده کارگاه بالا ، امّا فرمود تا بر دوازده نظردارند ، پنجم وششم‌را همچانکه اوّل‌را ودوّم‌را وسوّم‌را داده بود هم برآن قرار داد . چون نوبت بهفتم رسید از آن دوازده یك کارگاه مانده بود ، بوی داد واورا هیچ خلعت نداد . استاد هفتم فریاد برآورد که هر استادی‌را دو کارگاه باشد ومرا یك کارگاه وهمه‌را خلعت باشد ومرا نبود . بفرمود تا زیر کارگاه او دو کارگاه بنیاد کنند وحکمش بدست وی دهند ، وزیر همه کارگاهها مزرعه‌ای اساس افکندند وعاملی آن مزرعه هم باستاد هفتم دادند وبر آن قرار دادند که از کسوت دیبای استاد چهارم پیوسته نیمچه‌ای براتی بدین استاد هفتم دهند وکسوت ایشان هرزمان از نو یکی دیگر بود ، همچو شرح سیمرغ که دادیم . گفتم ای پیر درین

4 دگر: دیگر M || 7 سپرد : سپردند M || 13 اورا : وی‌را M || 16 افکندند و : افکند بدو T || 17 دیبای : زیبای T || 18 نیمچه‌ای : نیم جبه M

کارگاهها چه بافند؟ گفت بیشتر دیبا بافند واز هر چیزی که فهم کس بدان نرسد، وزره داودی نیز هم درین کارگاهها بافند.

(۱۳) گفتم ای پیر زره داودی چه باشد؟ گفت زره داودی این بندهای مختلف است که بر تو نهاده اند. گفتم این چگونه می‌کنند؟ گفت در هر سه کارگاه از آن دوازده کارگاه بالا یك حلقه کنند، بدان دوازده در چهار حلقهٔ ناتمام کنند، پس آن چهار حلقه‌را برین استاد هفتم عرض دهند تا هر یکی بر وی عملی کند. چون بدست هفتمین استاد افتد سوی مزرعه فرستند ومدّتها ناتمام بماند. آنکه چهار حلقه در یك حلقه اندازند وحلقها جمله سفته بود، پس همچون تو بازی اسیر کنند وآن زره در گردن وی اندازند تا در گردن وی تمام شود. از پیر پرسیدم که هر زره چند حلقه بود؟ گفت اگر بتوان گفتن که عمّان چند قطره باشد، پس بتوان شمردن که هر زره‌را چند حلقه بود. گفتم این زره بچه شاید از خود دور کردن؟ گفتم بتیغ بلارك. گفت تیغ بلارك کجا بدست آید؟ گفت در ولایت ما جلادیست، آن تیغ در دست ویست ومعیّن است که هر زرهی که چند مدّت وفا کند، چون مدّت بآخر رسد آن جلاد تیغ بلارك چنان زند که جملهٔ حلقها ازیکدیگر جدا افتد. پرسیدم پیررا که بپوشندهٔ زره که آسیب رسد تفاوت باشد؟

6 آن چهار: ـ آن M || 7 عرض: عرضه M || 8 افتد: دادند M || بماند: بمانند M || 9 همچون: همچو T || 10 زره: زرهی T || 11 زره: زرهی T || بود: باشد T || 14 جلادیست: جلادی هست T || 15 معین است: ـ است M || 17 افتد: افتهند T || پرسیدم پیررا: پیررا پرسید M || بپوشندهٔ زره: پوشنده زره را M || باشد: کند M

گفت تفاوتست. بعضی‌را آسیب چنان رسد که اگر کسی‌را صد سال عمر باشد ودر اثنای عمر پیوسته آن اندیشد که گوئی کدام رنج صعبتر بود وهر رنج که ممکن بود در خیال آرد، هرگز بآسیب زخم تیغ بلارك خاطرش نرسیده باشد، امّا بعضی‌را آسان‌تر بود.

(۱٤) گفتم ای پیر چه کنم تا آن رنج بر من سهل بود؟ گفت چشمهٔ زندگانی بدست آور واز آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد واز زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنك کند، وچون زره تنك بود زخم تیغ آسان بود. گفتم ای پیر این چشمهٔ زندگانی کجاست؟ گفت در ظلمات، اگر آن می‌طلبی خضروار پای افزار در پای کن وراه توکّل پیش گیر تا بظلمات رسی. گفتم راه از کدام جانبست؟ گفت از هر طرف که روی، اگر راه روی راه بری. گفتم نشان ظلمات چیست؟ گفت سیاهی، وتو خود در ظلماتی، امّا تو نمی دانی. آنکس که این راه رود چون خودرا در تاریکی بیند، بداند که پیش از آن هم در تاریکی بوده است وهرگز روشنائی بچشم ندیده. پس اوّلین قدم راهروان اینست و ازینجا ممکن بود که ترقی کند. اکنون اگر کسی بدین مقام رسد، ازینجا تواند بود که بیش رود. مدّعی چشمهٔ زندگانی در تاریکی بسیار سرگردانی بکشد. اگر اهل آن چشمه بود، بعاقبت بعد از تاریکی

---

1 بعضی : گفت بعضی T ‖ 2 اندیشد : اندیشند M ‖ گوئی : گوهر T ‖ 11 اگر راه روی : —M ‖ 14 ازآن : از این M ‖ 17 تاریکی : تاریکی قدری M

روشنائی بیند. پس اورا پی آن روشنائی نباید گرفتن که آن روشنائی نوریست از آسمان بر سر چشمهٔ زندگانی، اگر راه برد وبدان چشمه غسل برآورد از زخم تیغ بلارك ایمن گشت.

شعر

بتیغ عشق شو کشته‌که تا عمر ابد یابی
که از شمشیر بو یحیی نشان ندهد کسی احیا

هرکه بدان چشمه غسل کند هرگز محتلم نشود. هرکه معنی حقیقت یافت بدان چشمه رسید. چون از چشمه برآمد استعداد یافت، چون روغن بلسان که اگر کف برابر آفتاب بداری وقطره‌ای از آن روغن بر کف چکانی از پشت دست بدرآید. اگر خضر شوی از کوه قاف آسان توانی گذشتن.

(۱۵) چون با آن دوست عزیز این ماجرا بگفتم آن دوست گفت تو آن بازی که در دامی وصید می‌کنی، اینك مرا بر فتراك بند که صیدی بد نیستم.

من آن بازم که صیادان عالم
همه وقتی بمن محتاج باشند

---

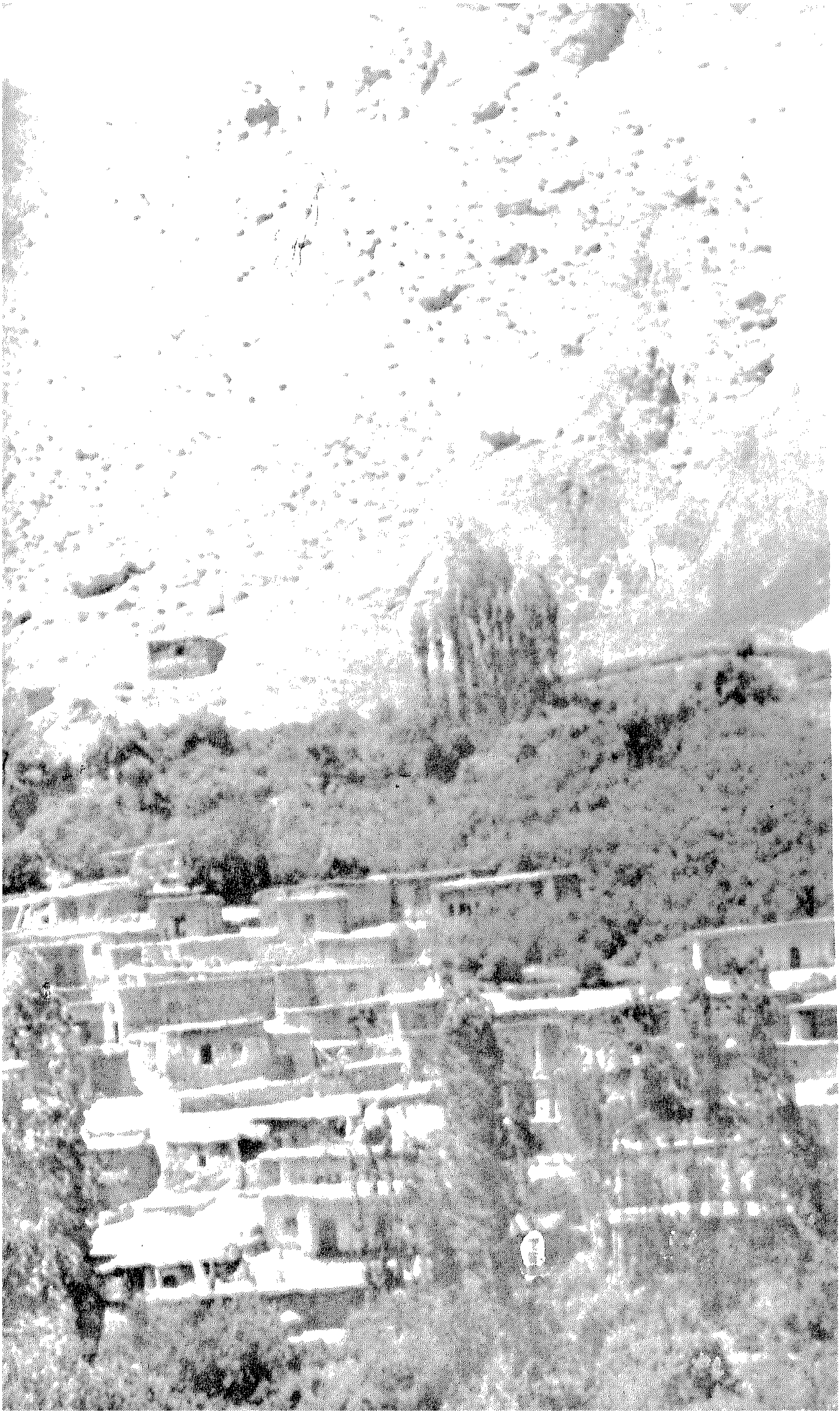
3 برآورد: برآرد T || 4 شعر: بیت M || 8 رسید: رسد T || 13 توآن: توانی T || 15 عالم: افلاك

شکار من سیه چشم آهوانند

که حکمت چون سرشك از دیده پاشند

3 بپیش ما ازین الفاظ دورند

بنزد ما ازین معنی تراشند





(۷)

# روزی با جماعت صوفیان

بسم الله الرّحمن الرّحیم

## روزی با جماعت صوفیان

(۱) روزی با جماعتی صوفیان در خانقاهی نشسته بودم. هر کس از مقالات شیخ خویش فصلی می پرداخت. چون نوبت بمن رسید گفتم: وقتی در خدمت شیخ خویش نشسته بودم، شیخ‌را گفتم که امروز میان رستهٔ حکّاکان می گذشتم، حکّاکی‌را دیدم چرخی در پیش گرفته بود وجوهری در دست داشت واز آن جوهر بر آن چرخ مهره‌ای می ساخت بشکل گوی مدوّر. من اندیشه کردم که اگر این چرخ که از بالا بزیر می گردد بر روی زمین گردیدی چون آسیا سنگ، وحکّاك مهره‌را بر چرخ نهادی ودست از وی بازگرفتی، مهره‌را بر چرخ از حرکت چرخ هیچ حرکت بودی یا نه؟ سرّ آن نمی توانستم دانستن. شیخ گفت مهره نیز بر چرخ بگردیدی بر خلاف سیر چرخ چنانکه اگر چرخ از چپ سوی راست گردیدی مهره از راست بر چرخ سوی چپ گردیدی همچنان که تخته‌ای بگیری وگوئی بر سر آن تخته نهی، پس تخته‌را بخود کشی تخته نزدیك تو آید امّا گوی از بر تو دور افتد وبدان جانب تخته رود که از تو دور باشد.

(۲) گفتم اگر بر چرخ اینك یك مهره یا ده مهره بود یا بیشتر

---

9 گردیدی : گردندی T || 16 مهره یا : مهره گفتم T

سیر همه متساوی بود یا نه ؟ گفت اگر بر روی چرخ ده خط بر کشی چنانکه خطها جای گردیدن مهره بود که اگر مهره بر خط نهی از خط بدر نیفتد ، پس دز هر خطّی مهره‌ای اندازی آنکه چرخ‌را بگردانی ، آن مهره که بمرکز نزدیکتر بود زودتر بدان مقام رسد که از آنجا رفته باشد ، وهر مهره که از مرکز دورتر بود دیرتر رسد . امّا شرط آن باشد که مهره‌ها مساوی باشند که اگر مهره‌ای کوچك بود دیرتر از مهرهٔ بزرگ رسد زیرا که تا ده بار مهرهٔ کوچك بگردد چندان بود که مهره‌ای که چند ده این مهرهٔ کوچك بود یك بار بگردد . شیخ‌را گفتم عجب صنعتیست حکّاکی . شیخ گفت حکایتی مشهورست در صنعت ایشان امّا کس آن حکایت تمام نگوید ومعنی آن نداند . شیخ‌را گفتم آن حکایت چگونه است ؟

(۳) گفت وقتی حکّاکی جوهری داشت، خواست که بر آن صنعتی نماید ، از آن جوهر حقّه‌ای ساخت همچو گوئی گِرد ، پس از آن فضله که از میان حقّه بدر گرفته بود هم در میان حقّهٔ دیگر ساخت . باز از آن فضله که از حقّهٔ دوّم بدر گرفته بود حقّه دیگر ساخت وهمچنان تا نه حقّه . بعد از آن از تراشهٔ این حقّه‌ها جوهری ساخت وآن جوهر در میان دو جامه بپیچید . یك پاره ازین دو جامه هیچ رنگ نداشت ویك پاره قدری بسپیدی می‌گرائید ، در میان حقّه تعبیه کرد . پس حقّهٔ اوّل‌را جلا داد وبر حقّهٔ دوّم ترنجی چند نقش کرد وزر بنهاد وبر سیم وچهارم تا نهم بر هر یکی یك ترنج نقش کرد وهمه‌را زر بر نهاد الّا

6 از مهره : در مهره Γ ‖ 18 یك : از یك T ‖ دو جامه : جامه T

ترنج حقّهٔ نهم‌را . پس از آن این حقّهٔ محلّی‌را در خرط انداخت ، حقه از جانب چپ سوی راست می‌گردید وآن ترنجها که بر حقّه بودند از جانب راست سوی چپ می گردیدند چنانکه اگر کسی از جانب میان حقّهٔ نهم بنگریدی تا حقّهٔ اوّل بدیدی ، پنداشتی که خود یك حقّه است وآن همه ترنجها بر یك حقّه نقش کرده اند . واز غایت حرکت حقّه‌ها آن جوهر که میان جامه پاره ها در میان حقّهٔ نهم بود معلّق باستاد چنانکه میل وی بهمه جانبی از آن حقّه راست بود .

(٤) چون این سخن از شیخ بشنیدم گفتم پنداری من نیز درمیان آن حقّه ام امّا اینچه با من می‌فرمائی گفتن من فهم نمی کنم ، روشن بازگو تا مرا فایده باشد . شیخ گفت چون باری جلّ وجلاله این فلکهارا بیافرید از برای تزیین فلك نوری بفلك اوّل فرستاد . فلك اوّل از غایت لطف‌آنرا حمل نتوانست کردن زیرا که فلك متوسّط است میان هستی ونیستی، ازین طرف همسایهٔ وجود است وازآن طرف همسایهٔ عدم . پس میان وجود وعدم چیزیست ، امّا بناچیز نزدیك از روی صورت ، امّا از روی صفت از همه چیزها چیز تر است همچنانکه تو هوارا در حساب نگیری وگوئی که هیچ نیست زیرا که چون در وی قوّت حرکت نبود که ذرّه‌را حمل تواند کردن واین از غایت لطف بود . پس فلك اوّل نیز بناچیزی که آن عالمست نزدیکست ولطیف‌تر از هر چیزست . از غایت لطف نور بر نتوانست گرفتن ، چون نور بر فلك دوّم رسید آنرا حمل کرد نور بر فلك دوّم متجزّی گشت ، هر جزوی از وی ستاره‌ای شد . پس فضلهٔ این ستارگان بفلك سیم رسید ، از آن فضله جرم زحل پیدا گشت ، باز از

فضلهٔ زحل بفلك چهارم رسید جرم مشتری پدید آمد . همچنان از فضلهٔ مشتری مریخ ، واز فضلهٔ مریخ آفتاب ، واز فضلهٔ آفتاب زهره ، واز فضلهٔ زهره عطارد ، واز فضلهٔ عطارد ماه .

(٥) شیخ‌را گفتم چرا جرم آفتاب بزرگتر وروشن‌تر است از دیگر ستارگان ؟ گفت زیرا که در وسط افتاده است که اگر بحساب این هفت ستاره گیری آفتاب در میانست واگر بحساب فلك همچنانکه دو فلك بالای این هفت فلك است دو فلك دیگر از زیر است یکی اثیر دیگری زمهریر ، پس بهمه حساب آفتاب در میان باشد . همچنانکه آبی در صحرائی روان شود ، اگر بسبب سنگی یا زمینی سخت آب میل در طرفی نکرده باشد هر دو کنار آب تنگ بود ودر میانش عمقی زیادت باشد زیرا که غلبه در میان باشد وقوّتش آنجا بود که غلبه بود ، پس بدین دلیل باید که آفتاب بزرگتر وروشن‌تر بود .

(٦) گفتم چرا آن ستارگان که بر فلك دوّم اند روشن نیستند که آنجا ستارگان بسیارند ونور بدانجا رسید واین ستارگان دیگر همه از فضلهٔ آن ستارگانند . گفت فلك دوّم بفلك اوّل نزدیکست · او نیز قوّتی زیادت ندارد . ومثال افلاك همچنانست که مروّق خواهد بود که شکل هیکلی کند ، اوّل نقطه بنهد خواه ازرق وخواه سرخ وخواه سبز از هر رنگ که خواهد تقدیر کنیم که ازرق بود ، بعد از آن نقطه بعضی سپیدی در کبودی آمیزد وخط دیگر بر سر آن خط بکشد ، وهر خط می کشد سپیدی زیادت می‌کشد تا که هیچ کبودی نماند جمله سپید بود ، بتدریج از کبودی بسپیدی رسانیده باشد . اکنون تو تقدیر کن که زمین نقطه‌ای

کبود است وهر فلك که بالا می رود از زمین سپیدتر تا فلك اوّل که در وی آن قدر کبودیست که آن خط که بالای ویست تمام سپید است . اکنون ببینی وغرض ازین سپیدی لطفست ونه رنگ . اکنون فلك دوّم نیز که بفلك اوّل نزدیکست لطیفست وستاره نیز لطیفست ، هم چنان که آب در هر چیزی که بریزی هم از آن رنگ باشد که آن چیز بود ، پس چون فلك دوّم نیك قوی حال نیست ستارگان نیز قوی حال نیستند .

(۷) شیخ‌را گفتم که چرا بر فلك دوّم ستارگان بسیارند وبر دیگر فلکها یکی بیش نیست ؟ گفت اگر طبقی بزرگ بگیری وچند یك کف زیبق بر آن ریزی ، پس مرکز طبق بدست آری وچیزی زیر مرکز طبق نهی ، پس طبق‌را بگردانی چون زیبق بسیار بود از حرکت طبق متجزّی شود . پس اگر اجزای خرد زیبق بر طبقی کوچك کنی وآن طبق کوچك‌را بر مرکز بگردانی ، بر طبق کوچك اجزای زیبق متّصل شود از حرکت طبق کوچك . همان مثالست ، اوّل نور فلك‌را فلك دوّم قبول کرد وعرصهٔ آن فراخ بود ، لاجرم بروی نور متجزّی گشت ، چون از آن جا بهر فلکی که می رسید عرصه تنگ تر بود ونور اندك ، لاجرم بهم متّصل گشت .

(۸) شیخ‌را گفتم چرا ماه‌را نور نیست ؟ گفت هر ستاره کی هست میان دو فلك اندرست ومدد نور ستارگان هم از فلك است وستاره بر فلك همچو حیاتست در تن آدمی که مدد قوّت حیاة از قوّت تن باشد ومدد قوّت تن از قوّهٔ حیاة . پس این یك طرف که ماه بدنیا

21 که ماه : ماه که T

دارد از فلك خالیست . دو فلك هستند امّا این فلکهارا نسبت با عالم عنصر است . همچو در فلك اوّل ودوّم لطف غالبست ، درین دو فلك ثقل غالبست بر همان مثال نقش مروّق که باز نمودیم . این دو فلك‌را که بزیر آید نسبت بکبودی بیشتر است از آنچه بسپیدی وفلك اوّل ودوّم‌را نسبت بسپیدی بیشتر است از آنکه بکبودی وبدین کبود وسپید ثقل ولطف می خواهیم . امّا فلك آفتاب ما بین است وآنجا مقام اعتدالست از روی لطف وثقل ، لاجرم او نور تمام برگرفت وماه از نور محروم ماند . گفتم اگر ماه محلّ نور نیست چرا نورآفتاب در وی می‌نماید ؟ گفت اگر شعاع آفتاب بآئینه‌ای می رسد یا بگوئی بلور یا بمثل این ، نور پیدا می‌شود واز آنجا نور باز می گردد همچو از جرم آفتاب . اکنون این چیزها محلّ وقابل نور آفتابند ، جرم ماه بطریق اولی .

(۹) چون این جنس سؤال وجواب در میان ما برفت ، شیخ گفت این سؤالها همه ناوارد بود . کس‌را لازم نیست که گوید چرا این استاره منیر است وآن دیگر نیست وچرا اینجا نور بسیارست وآنجا کم ، که آنجا بدان کس که این راه باز دهد سائل گوید چرا فلك پانزده نیست یا یازده نیست وچرا می گردد وچرا سیر غلط نمی کند . گویند چنانست ، کس‌را لازم نیست سرّ آن باز گفتن ، آنکس که داند خود داند .

(۱۰) شیخ‌را گفتم آن چگونه توان دانستن ؟ گفت که آن کسان که در آسمان وستارگان نگرند سه گروهند : گروهی بچشم سر نگرند وصحیفه‌ای کبود بینند ، نقطه‌ای چند سپید بر وی واین گروه عوامند

15 یا یازده : یازده T

وبهائمرا نیز اینقدر نظر حاصل باشد. وگروهی آسمانرا هم بدیدهٔ آسمان بینند واین گروه منجّمانند، دیدهٔ آسمان ستاره است وایشان آسمانرا بستارگان بینند، گویند امروز فلان ستاره در فلان برجست پس این اثر کند، در فلان برج بر فلان قرانست، برج بادیست یا خاکی یا آتشی، قران نخستین است، غلبهٔ باد بود یا غلبهٔ آب، فلان سال که آفتاب بحمل می رفت آن زمان فلان برج می‌آمد، طالع سال آن برجست بازندگی می باشد، آن زمان که فلان کس از مادر بزمین می آمد فلان برج بر می آمد، طالع آنکس آن برج باشد، کدخدایش فلان ستاره است، خداوند طالع عمل کند نعمت بدست آرد، فلان وقت عقدهٔ ذنب در پیش آفتاب ایستد یا در پیش ماه، آفتاب یا ماه سیاه شود، حساب آن ستاره کنند. ایشان آسمانرا بدیدهٔ آسمان بینند. امّا کسانی که سرّ آسمان وستاره بچشم سر نبینند ونه بدیدهٔ آسمان الّا بنظر استدلال، محقّقان اند.

(۱۱) شیخ‌را گفتم من آن نظر ندارم تدبیر چیست؟ گفت ترا امتلاست، برو چهل روز احتراز کن بعد از آن مسهلی بخور تا استفراغ کنی مگر دیده باز شود. گفتم آن مسهل‌را نسخت چیست؟ گفت اخلاط آن هم از پیش تو بدست آید. گفتم آن اخلاط چه چیز است؟ گفت هرچه بنزد تو عزیز است از مال وملك واسباب ولذّت نفسانی وشهوانی ومثل این اخلاط این مسهلست، برو وچهل روز باندك غذای موافق که از شبهت دور باشد ونظر کسی سوی آن نباشد قناعت کن. آنکه این اخلاطرا در هاون توکّل انداز، پس بدست رغبت آنرا خرد کن واز وی مسهلی ساز وبیك دم باز خور. اگر زود بمستراح حاجت افتد

پس دارو کارگر آمد، زود دیده روشن شود واگر حاجت نیفتد دارو اثر نکرده بود. باز چهل روز دیگر هم چنان احتراز کن وباز همان مسهل بخور که این بار کارگر آید. واگر این بار نیز کارگر نیاید هم برین وجه بار دیگر وبار دیگر بخورد که هم کارگر آید. امّا اگر کسی چو سگ بفضلهٔ خویش باز گردد واز آن اخلاط که از وی مسهل ساخته است وباز خورده ودر وی اثر کردهٔ وفضله گشته باز بدان فضله مشغول شود، از آنجا نکسی پدید آید ورنج پیدا گردد وهیچ طبیب آنرا معالجه نتواند کردن.

(۱۲) شیخ‌را گفتم چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت چون دیدهٔ اندرونی گشاده شود دیدهٔ ظاهر بر همه باید نهادن ولب بر همه بستن واین پنج حس ظاهررا دست کوتاه باید کردن وحواسّ باطن‌را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد بدست باطن گیرد واگر بیند بچشم باطن بیند واگر شنود بگوش باطن شنود واگر بوید بچشم باطن بوید وذوق وی از خلق جان باشد، چون این معنی حاصل آمد پیوسته مطالعهٔ سرّ آسمانها کند واز عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود. پس آنکه پرسیدی که چه بیند؟ خود بیند آنچه بیند وباید دیدن، از آن چیزها که در نظر وی آرند حکایت نتوان کرد الّا که بذوق خود توان دانستن. واین عالم کم‌کسی‌را میسّر شود زیرا ترک دنیا کردن بر نااهل مشکل است واهل در جهان کم بدست می‌آید. فاسق هر بامداد که از عالم مستی برنج خمار افتد وقوّت افراط شراب دماغ ویرا ضعیف کرده

باشد، وآن کس‌را که دماغ ضعیف بود از هر چیزی هراسان باشد در آن حال فعل‌را منکر بود و با خود گوید که باشد که مَن دست ازین فسق بدارم وبخدا باز گردم که دنیا وآخرت در سر این می‌شود. اکنون اندیشهٔ وی راستست امّا چون شب درآید غفلت وی‌را سوی خرابات کشیده باشد ومست گردانیده، در مستی گوید آنچه بامداد می اندیشیدم هیچ نبود، عالم عالم مستیست، ترك دنیا کردن همان صفت دارد. غفلت در پیش می آید ونمی‌گذارد که کس بر راه راست رود وجهانیان‌را از شراب غرور پیوسته مست می دارد. اگر کسی لذّت خلوت بداند وهستی‌را بنیستی مبدّل گرداند پس بر اسب فکرت سوار شود ودر میدان علم غیب دواند، از مغیبات ویرا آن لذّت باشد که از غایت لذّت حال خود باز نتوان گفتن واز حال انسانیّت بدر رود. دیوانگان وی‌را دیوانه خوانند. وهرچه کند بنزد تو کر شود، امّا اورا از نظر تو فراغتی باشد، که آنجا که او باشد بتو پروا ندارد.

(۱۳) چون با آن جماعت از مقالات شیخ خویش این فصل فرو گفتم جماعت گفتند: بزرگو ر شیخی داری وبر تو مشفق که هیچ سرّ از تو پنهان نمی دارد. گفتم اورا از من هیچ پنهان نیست امّا آنچه او می‌گوید نمی توانم گفتن.

گر بگویم تیغ باشد یا درخت ور نگویم عاجزم در کار سخت

تمت الرسالة بحمد الله وحسن توفیقه والصلوة علی نبیه محمّد وآله اجمعین.

# (٨)
# فى حالة الطفوليّة

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

## رسالة فی حالة الطفولیّة

(۱) در طفولیّت بر سر کوئی چنانکه عادت کودکان باشد بازی می کردم. کودکی چندرا دیدم که جمع می آمدند، مرا جمعیّت ایشان شگفت آمد، پیش رفتم پرسیدم که کجا می روید؟ گفتند بمکتب از بهر تحصیل علم. گفتم علم چه باشد؟ گفتند ما جواب ندانیم از استاد ما باید پرسیدن، این بگفتند واز من درگذشتند.

(۲) بعد از زمانی با خود گفتم گوئی علم چه باشد ومن چرا با ایشان پیش استاد نرفتم وازو علم نیاموختم؟ بر پی ایشان رفتم ایشان‌را نیافتم، امّا شیخی‌را دیدم در صحرائی ایستاده. در پیش رفتم وسلام کردم، جواب داد وهر چه بحسن لطف تعلّق داشت با من در پیش آورد. من گفتم جماعتی کودکان‌را دیدم که بمکتب می رفتند، من از ایشان پرسیدم که غرض رفتن بمکتب چه باشد؟ گفتند از استاد ما باید پرسیدن. من آن زمان غافل شدم، ایشان از من درگذشتند، بعد از حضور ایشان مرا نیز هوس برخاست، در پی ایشان رفتم، ایشانرا نیافتم واکنون هم در پی ایشان می‌گردم. اگر هیچ از ایشان خبر داری، از استاد ایشان مرا آگاهی ده. شیخ گفت استاد

ایشان منم. گفتم باید که از علم مرا چیزی در آموزی. لوحی پیش آورد والف بائی برآنجا نبشته بود، در من آموخت. گفت امروز بدین قدر اختصار کن فردا چیزی دیگر درآموزم وهر روز بیشتر تا عالم شوی. من بخانه رفتم وتا روز دیگر تکرار الف بای می‌کردم. دو روز دیگر بخدمتش رفتم که مرا درسی دیگر گفت، آن نیز حاصل کردم. پس چنان شد که روزی ده بار می‌رفتم وهر بار چیزی می آموختم، چنان شد که خود یك زمان از خدمت شیخ خالی نمی بودم وبسیار علم حاصل کردم.

(۳) یکی روز پیش شیخ می‌رفتم، نا اهلی همراه افتاد، بهیچ وجه وی‌را از خود دور نمی‌توانستم کردن. چون بخدمت شیخ رسیدم شیخ لوح‌را از دور برابر من بداشت، من بنگریستم، خبری دیدم بر لوح نبشته که حال من بگردید از ذوق آن سرّ که بر لوح بود وچنان بی خویشتن گشتم که هر چه بر لوح دیدم با آن همراه باز می گفتم. همراه نا اهل بود، بر سخن من بخندید وافسوس پیش آورد وسفاهت آغاز نهاد وعاقبت دست بسیلی دراز کرد، گفت مگر دیوانه گشته ای واگر نه هیچ عاقلی جنس این سخن نگوید. من برنجیدم وآن ذوق بر من سرد گشت. آن نا اهل‌را بر جای بگذاشتم وپیشتر رفتم، شیخ‌را بر مقام خود ندیدم. رنج زیادت شد وسرگردانی روی بمن نهاد، مدّتها گرد جهان می‌گردیدم وبهیچ وجه استادرا باز نمی یافتم

2 بائی : تائی T || 4 بای : لبائی T || 8 کردم : کرده T

(٤) روزی در خانقاه همی رفتم ، پیری‌را دیدم در صدر آن خانقاه خرقه‌ای ملمّع پوشیده ، یك نیمه سپید و یك نیمه سیاه . سلام کردم ، جواب داد ، حال خویش باز گفتم . پیر گفت حقّ بدست شیخ است ، سرّی که از ذوق آن ارواح گذشتگان بزرگ در آسمان رقص می کردند تو با کسی که روز از شب باز نشناسد باز گوئی ، سیلی خوری و شیخ ترا بخود راه ندهد . پیررا گفتم که در آن حال مرا حالی دگر بود و هر چه می‌گفتم بی خویشتن می گفتم . باید که سعی نمائی ، باشد که بسعی تو بخدمت شیخ رسم . پیر مرا بخدمت شیخ برد . شیخ چون مرا دید گفت مگر نشنیدی که وقتی سمندری بنزدیك بط رفت بمهمانی و فصل پائیز بود . سمندررا بغایت سرد بود ، بط از حال وی خبر نمی داشت ، شرح لذّت آب سرد می داد و لذّت آب حوضه درزمستان ، سمندر طیره گشت و بطرا برنجانید و گفت اگر نه آنستی که در خانهٔ تو مهمانم و از اتباع تو اندیشه می‌کنم ترا زنده نگذاشتمی و از پیش بط برفت . اکنون تو نمی دانی که چون بانااهل سخن گوئی سیلی خوری و سخنی که فهم نکنند بر کفر و دیگر چیزها حمل کنند و هزار چیز ازینجا تولّد کند . مر شیخ‌را گفتم .

شعر

چون مذهب واعتقاد پاکست مرا
از طعنهٔ نا اهل چه باکست مرا

مرا گفت هر سخن بهر جای گفتن خطاست و هر سخن از هر کس پرسیدن هم خطاست . سخن از اهل دریغ نباید داشت که نا اهل‌را خود از سخن

مردان ملال بود. مثال دل نا اهل وبیگانه از حقیقت همچنانست که فتیله‌ای که بجای روغن آب بدو رسیده باشد، چندانکه آتش بنزد او بری افروخته نشود. امّا دل آشنا همچو شمعیست کی آتش از دور بخود کشد وافروخته شود. اکنون حدیث صاحب سخن از نور خالی نباشد، پس نور در شمع گیرد نه در فتیلهٔ تر وشمع تن خود در سر سوز دل کند وچون شمع نماند آتش نیز نماند. اهل معنی نیز تن در سر سوز دل کنند، امّا چون تن نماند روشنائی زیادت شود بآشنائی کشد.

(٥) شیخ‌را گفتم که هیچ ممکن بود که دل بیگانه آشنا شود وروشن؟ گفت هر بیگانه‌ای که بدانست که دل او بینا نیست تواند بود که بینا شود، ومثال وی چون مثال رنجوری بود که ویرا رنج سرسام باشد، رنجور تا بدین رنج اسیر است از خود ورنج خود خبر نمی دارد زیرا که رنج سرسام بدماغ افتد ودماغ‌را ضعیف کند وقوّت دریافت بیشتر از دماغ بود، چون دماغ متغیّر گشت رنجور بی خبر باشد. آنگه بخویشتن آید وبداند که رنجور است که رنج روی بصحّت نهاده باشد ودماغ صلاح پذیرفته واگرنه هنوز ندانستی. حال بیگانه دل همچنان باشد، در آن زمان که بدانست که دل او نابیناست قدری بینا گشت. اکنون هم بیمار تن‌را وبیمار دل‌را بطبیب باید رفتن، طبیب رنج بیماررا شربتها فرماید که باخلاط تعلّق دارد. طبیب درد دل بیماررا شربتها فرماید که بمعنی تعلّق دارد چندانکه تمام صحّت یابد. چون صحّت یافت تدبیر قوّت می باید کردن وهر دو بیماررا بسه مقام بمرتبهٔ

قوّت توان رسانیدن .

(٦) بیمار تن‌را طبیب گوید که اوّل ماء الشعیر خور ، در مقام دوّم گوید مزوّر خور ، در مقام سیّم گوید گوشت خور . از آن طبیب تا اینجایگاه است ، پس از آن بیمار خیر خود داند که چه می باید خوردن. بیمار دل‌را طبیب گوید که اوّل ترا بباید رفتن بصحرا وطلب کردن، که در صحرا کرمیست که آن کرم بروز از سوراخ بیرون نیاید الّا بشب ودر آن کرم آن خاصیّت است که چون نفس بزند از دهان اورا نفس روشنائی پدید آید همچون درخشیدن آتش از میان آهن وسنگ، پس کرم در صحرا بدان روشنائی تفرّج کند وقوّت خود بدست آرد. آن کرم‌را پرسیدند که تو چرا بروز در صحرا نگردی؟ گفت مرا خود از نفس خود روشنی هست، چرا باید زیر منّت آفتاب رفتن وبروشنائی نور او جهان دیدن؟ بیچاره تنگ حوصله است ، خود نمی داند که آن روشنائی نفس وی هم از آفتابست . بیمار دل چون کرم‌را بدست آورد هم بر روشنائی آن کرم بیند که غذای کرم کدام گیاهست . او نیز همان خورد چندان مدّت که در وی نیز آن خاصیّت پدید آید که در انفاس وی نیز روشنائی پیدا شود ، این مقام اوّلست . بعد از آن بدریای بزرگ رود وبر کنارهٔ دریا مترصّد باشد که گاوی است در دریا که در شب از دریا بساحل آید وبنور گوهر شب‌افروز چرا کند. وآن گاو بر گوهر شب افروز با آفتاب خصومت دارد یعنی بروز نور گوهر شب افروز فرو می‌گیرد وروشنی نفس باطل می‌کند ، بیچاره خود نمی‌داند که مدد هر روشنی از آفتابست . پس بیمار هم بنور گوهر

شب افروز طلب کند که آن گیاه کدامست که گاو می خورد، ویرا نیز همان باید خوردن چندان مدّت که در دل وی نیز عشق گوهر شب افروز پدید آید وآن مقام دوّم باشد. وآنکه ویرا بر کوه قاف باید رفت وآنجا درختیست که سیمرغ آشیان بر آن درخت دارد، آن درخت‌را بدست آرد ومیوهٔ آن درخت‌را خورد وآن مقام سیّم است. بعدازآن بطبیب حاجت نباشد که او خود طبیب شود.

(۷) شیخ‌را گفتم که آفتاب‌را این همه قوّت باشد که گوهر شب افروزرا روشنائی در نفس هم از اثر وی بود؟ شیخ گفت اورا قوّت بسیار است وبر همهٔ جهان منّت دارد، امّا کسی حقّ منّت او نمی‌گزارد. اگر کسی‌را باغی باشد واز آن باغ خوشهٔ انگور بسایلی دهد، در همهٔ عمر خویش هزار منّت بر سایل نهد. آفتاب هر سال باغ وی‌را پر از انگور ودیگر میوه ها می‌کند، هرگز باغبان زیر منّت آفتاب نمی‌شود. چه چیزیست تا آفتاب‌را در آن عمل نیست؟ اگر طفلی‌را در خانه‌ای تاریك پرورش کنند چنانکه بزرگ شود وهرگز آفتاب‌را ندیده باشد، چون در وی قوّت تمییز بینند آفتاب‌را بر وی عرضه کنند، ممکن که وی قدر آن روشنائی بشناسد.

(۸) شیخ‌را گفتم وقتی که ماه بدر می باشد ومقابلهٔ نیّرین بود معلوم است که کره در میان باشد، چرا حجاب نور نمی شود میان ماه وآفتاب همچو عقدهٔ ذنب که چون در پیش آفتاب می آید یا در پیش ماه حجاب نور می‌شود؟ شیخ گفت غلط می اندیشی، اگر می‌خواهی که صورت آن بدانی دایره‌ای بکش چنانکه از مرکز تا خط پنجاهو

نیم گز بود وهم از مرکز دایرهٔ بزرگ دایره‌ای دیگر بکش چنانکه از مرکز تا خط نیم گز بود. پس خطی راست بر مرکز بکش چنانکه دایره‌ها هر دو راست بدو قسم شوند. ازین خط راست چهار نقطه پدید آید، دو نقطه بر کنارهٔ دایرهٔ بزرگ، یکی بر ابتدای خط، ویکی بر انتها، ودو نقطهٔ دیگر بر کنارهٔ دایرهٔ کوچك، یکی ازین طرف ویکی از آن طرف. اکنون دو دایرهٔ دیگر بکش، یکی بر آن نقطهٔ اوّل بیرون از دایره، ویکی بر بالای نقطهٔ آخر بیرون از دایره چنانکه از دایره‌های آخر هر یکی از مرکز تا خط دو گز باشند. اکنون تقدیر کن که دایرهٔ بزرگ فلك است وکوچك زمین واین دو دایرهٔ دیگر یکی ماه ودوم آفتاب. اکنون از آن نقطه که بدایرهٔ ماه تعلّق می‌دارد خطّی بکش بر جانب راست شکل زمین چنانکه راست برکنارهٔ دایره بود نه اندرون ونه بیرون. وبهمان مثال خطّی دیگر بکش بر جانب چپ هم از آن نقطه. اکنون اوّل این دو خطّ آخر خود نقطه است، آنجا مسافت نیست ومیان آخر هر دو خطّ یك گز مسافت بود. اکنون اگر این دو خط که تا زمین کشیدی تا فلك بکشی میان آن دو خط تا آنجائیکه شکل آفتابست دو گز بود، ومسافت شکل آفتاب چهار گز نهادیم. پس دو گز جرم آفتاب ازین دو خط بیرون باشد، یك گز از جانب راست ویك گز از جانب چپ. اگر خود بجای یك گز یك ذرّه بود که با زیر سر نقطهٔ اوّل که بماه تعلّق می دارد از هر دو طرف نور بهم پیوسته شود وسایهٔ زمین اینك شب باشد چندانست که میان این دو خطّ آخر از زمین تا نقطهٔ باقی همه بنور

آفتاب روشن است. واین قیاس که می کنیم، تا گمان نبری که نسبت زمین با آسمان یا با نیّرین چندانست که آسمانرا وستارگانرا با زمین، برین مثال که نمودیم صد هزار چندان بیش است.

(٩) جملهٔ کرهٔ زمین نود وشش هزار فرسنگ است وربع مسکون بیست وچهار هزار فرسنگ، هر فرسنگی باندازهٔ هزار گز با گام که هر دو قیاس کرده اند، وزمین بیش از این نیست. اکنون این قدر زمین که از ربع مسکونست ببین که چند پادشاه دارد بعضی ولایتیو بعضی طرفی وبعضی اقلیمی، وهر یکی دعوی مملکت می کنند، اگر بر حقیقت واقف شوند حقّا که از دعویٰ خود شرم دارند. این دولت ابو یزید یافت، پس هرچه داشت بگذاشت وبیکبار، ترك آن همه کرد. لاجرم بیکبار آن بیافت. نعمت وجاه ومال حجاب راه مردانست، تا دل با مثال این مشغول باشد راه بیش نتوان بردن. هرکه قلندریوار از بند زینت وجاه برخاست اورا عالم صفا حاصل آمد.

(١٠) شیخرا گفتم کس باشد که از بند هرچه دارد برخیزد؟ شیخ گفت کس آن کس بود. گفتم چون هیچ ندارد زندگانی بکدام اسباب کند؟ شیخ گفت آن کس که این اندیشد هیچ ندهد، امّا آن کس که همه بدهد این نیندیشد. عالم توکّل خوش عالمی است وذوق آن بهر کس نرسد.

(١١) در حکایت است که وقتی منعمی بود مالی وافر داشت، ویرا آرزوی آن افتاد که سرائی سازد هرچه بتکلّف تر. از اطراف صنعتکارانرا بفرمود آوردن واز جنس تعهّد با ایشان هیچ باقی نگذاشت. ایشان

نیز لایق مزد خویش کار کردند، بنیادی بنهادند واساسی پدید آوردند. چون عمارت نیم پرداخت گشت چنان آمد که از شهرها بتماشای آن رفتندی. دیوارهای عالی بر افراشتند ونقشهای زیبا در آن بنگاشتند، سقفش رشك کارنامهٔ مانی بود ورواقش بی جفت تر از طاق کسری. سرای هنوز نا پرداخته، صاحب سرا رنجور گشت ودردی که امکان درمان نداشت روی بدو نمود وکار بمقامی رسید که در نزع افتاد. ملك الموت ببالین او آمد. خواجه کار دریافت. ملك الموت‌را گفت هیچ ممکن بود که مرا چندان امان دهی که این سرای‌را تمام برسانم که مرا در همهٔ عالم این آرزوست؟ ملك الموت گفت «اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون». این خود ممکن نبود، امّا تقدیر کن که چندان مهلت یافتی که سرا باتمام رسانیدی وجان تسلیم کردی، نه ترا حسرت سرای آنکه بیشتر بود زیرا که رنج در آنجا تو برده ای ودیگرانرا جای تعیّش بودی؟ امّا چون ناتمامست، پس تمام نتوان کردن، چون جای امان نبود جان تسلیم کرد. اکنون بنای سرا تمام بود، امّا بنیت خواجه ناتمام بود وهرگز تمام نگشتی زیرا که در چنین حالتی چنین صورتی پیش آورد وچنین حاجتی خواست.

(۱۲) شیخ‌را گفتم نهاد نیك که آن بصلاحیّت نزدیك باشد کدامست؟ گفت همچنان که در حکایتست که وقتی بازرگانی بود ونعمت بیکران داشت. خواست که در کشتی نشیند وبحکم تجارت از آن شهر

9-10 سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۳۲ وسورهٔ ۱۰ (یونس) آیهٔ ۴۹ وسورهٔ ۱۶ (النحل) آیهٔ ۶۳ 15 نگشتی: گشتی T

که بود بشهری دیگر رود . چون بدریا رسید آن همه نعمت که داشت در کشتی نهاد واو نیز درنشست . ملاّحان کشتی‌را بر روی آب روان کردند ، چون کشتی بمیان دریا رسید باد مخالف برآمد وکشتی‌را در غرقاب انداخت. ملاّحان آن گهرها در قعر دریا انداختند وچنان‌که قاعدهٔ ایشان باشد بازارگانان‌را خوف می نمودند وبریشان تحکّم می‌کردند . این بازرگان پرمایه عاجز وفرو ماند ، هرلحظه وهمی وهردم اندیشه ای وبهیچ صفت آن غم‌را تحمّل نمیتوانست کردن . گاهی غم مال بود وگاهی غم سر ، نه روی ستیز بود ونه پای گریز . حال بجائی رسید که از جان عاجز گشت وزندگانی بروی تلخ گشت ولذّت مال در دل وی نماند . عاقبت آن باد بنشست وکشتی روانه شد وبساحل رسیدند . بازرگان چون خودرا بر کنار دریا بدید دست کرد وهرچه داشت از مال خود بآب انداخت . مردمان ویرا گفتند که مگر دیوانه گشته‌ای ، واگر نه این حرکت بر قرار نیست . در مقام خوف که با غوطه اسیر بودی وبیم سر بود ازین هیچ نکردی ، اکنون که جای امن پدید آمد این حرکت کردن بر چیست ؟ بازرگان گفت در آن زمان اگر مال در آب انداختمی، واگر نه هیچ تفاوت نکردی از بهر آنکه اگر کشتی بسلامت بجستی هم مال وهم سر از دریا بدر آمدی ، واگر غرقه شدی نه مال جستی ونه سر ، پس تفاوت نبودی . امّا اکنون که بکنار رسیدم می پندارم که هیچ رنج وآسیب بدل من نرسیده است، چون بآسایش رسیدم پندارم که خود بآسایش آمده‌ام . اکنون با خود

6 وهمی : همی T

می‌اندیشم که چون بدین زودی رنج فراموش کردی، این همه عذاب فراموش کردمی، ومدّتی دیگر رنج کهن تر شدی، هیچ بر خاطر نماندی. ودر مال خود سود وافر دیدمی از حرص دنیا، مبادا که باز در کشتی نشستمی وهمان محنت پیش آمدی واین بار هلاك بودی. جان بهتر است از مال، مال ترك کردم تا چون مرا هیچ نماند بکشتی نباید نشستن وتجارت نباید کردن که تجارت بمال کنند، بهر صفت نانی بدست آید که قوتی سازم. نانی با عافیت بهتر از گنج و پادشاهی.

(۱۳) شیخ می‌گفت او بحقیقت راه می برد، کس این یقین دارد تواند بودن که راه بجائی برد، هر که در عالم چیزی یافت در این عالم از بند چیزی برخیزد. اگر کسی بخواب بیند که وی‌را چیزی زیادت آمد معبّر گوید چیزی کم شود، واگر بیند که چیزی کم شد معبّر گوید چیزی زیادت شود، وبسیار چیزها برین قیاس. اکنون این اصلی محکم است زیرا آنکه خواب می‌بیند جانست وجان در آن عالم بیند، پس هرچه آنجا کم شود اینجا زیادت شود. همچنان که کسی بیند که فرزندی زیادت آمد کسی بمیرد، یا بیند که کسی بمرد فرزندی زیادت شود. واگر بتعبیر بیند که فلان کس مرد عمرش زیادت مانده باشد زیرا که هنوز از آنجا بدینجا می آید واین روشن است. اکنون هر که در دنیا چیزی بسبب آخرت از سر حقیقت ترك کند در آن عالم چیزی یابد. واین در زمانی تواند دانستن که کسی‌را حالت پدید آید، هرچه بنزد خویش بیند بیندازد زیرا که این حال

چیزیست که ویرا از آن عالم دادند ، پس او نیز ازین عالم چیزی بدهد تا بتدریج مجرّد شود ، ازینجا همه بتدریج بیندازد واز آنجا حاصل کند .

(١٤) شیخ‌را گفتم از حال مردان مرا حکایتی کن . گفت از آنجا حکایت نتوان کردن . شیخ‌را گفتم که من وقتی دیگر بدان لوح می‌نگریستم که تو می‌نمودی وذوقی زیادت نمی کردم ، امّا اکنون هرگه که می‌نگرم حال بر من متغیّر می‌شود واز ذوق چنان می‌شوم که نمی‌دانم که چگونه گشته ام . شیخ گفت در آن زمان هنوز نا بالغ بودی ، امّا این زمان بالغ گشتی ، اکنون این‌را مثالیست : مرد که نابالغ بود اگر مجامعت کند اورا از آن ذوقی نباشد ، امّا چون بالغ شد وبمجامعت مشغول گشت ویرا از آن لذّتی بود که اگر بوقت انزال منی دوستی عزیز ویرا ازآن عمل باز دارد، آن غایت دشمنی شمرد وخودرا در آن لذّت گم کند . واگر ذوق آن حال با عنّینی حکایت کند ، آن حکایت باز نداند کردن زیرا که حال ذوق جز بذوق نتوان دانستن وعنّین ازین نصیب محرومست . اکنون این لذّت نیست ، حال مردان‌را لذّت بجان رسد . تو در آن عالم هنوز نابالغ بودی ، ذوق آن معنی نمی‌دانستی‌و خود معنی ذوق نمی‌دانستی . اکنون بالغ شدی ، بالغ شهوت دست بجنس خویش تواند زد ، صاحب دست بیکران عالم غیب بازد و در پردهٔ اسرار اسرار معاشرت با سر پوشیدگان آن ولایت کند . بنگر که ازین لذّت تا آن ذوق چند فرق باشد .

(١٥) شیخ‌را گفتم صوفیانرا در سماع حالت پدید می آید ، آن

از کجاست؟ گفت بعضی سازهای خوش آواز چون دف و نی ومثل این در پرده از یك مقام آوازها دهند که آنجا حزنی باشد. بعد از آن گوینده هم از آنجا صوتی کند بآوازی هرچه خوشتر ودر میان آواز شعری گوید که آن حال صاحب واقعه بود. چون آوازی حزین حزین شنود ودر میان آن صورت واقعهٔ خویش بیند، وهمچون هندوستان که بیاد پیل دهند حال جانرا بیاد جان دهند. پس جان آن ذوقرا از دست گوش بستاند، گوید که تو سزاوار آن نیستی که این شنوی، گوشرا از شنیدن معزول کند وخویشتن شنود، امّا در آن عالم زیرا که در آن عالم شنیدن کار گوش نبود.

(۱٦) شیخرا گفتم که رقص کردن بر چه می آید؟ شیخ گفت جان قصد بالا کند همچو مرغی که خواهد که خودرا ازقفص بدر اندازد. قفص تن مانع آید، مرغ جان قوّت کند وقفص تنرا از جای برانگیزاند. اگر مرغرا قوّت عظیم بود، پس قفص بشکند و برود، واگر آن قوّت ندارد سرگردان شود وقفصرا با خود می‌گرداند. باز در آن میان آن معنی غلبه پدید آید، مرغ جان قصد بالا کندو خواهد که چون از قفص نمی تواند جستن، قفصرا نیز با خود ببرد، چندانکه قصد کند یك بدست بیش بالا نتواند بردن. مرغ قفصرا بالا می‌برد وقفص باز بر زمین می افتد.

(۱۷) شیخرا گفتم که دست برافشاندن چیست؟ گفت بعضی‌گفته اند که آستین از هرچه داشتم بر افشاندم، یعنی از آن عالم چیزی یافتیم،

20 یافتیم : یافتم T.

هرچه اینجا داشتیم ترك کردیم ومجرّد شدیم . امّا معنی آنست که جان پای‌را بیش از یك بدست بالا نمی‌تواند برد ، دست‌را گوید تو باری یکك گزی بالا شو ، مگر یك منزل پیش افتیم . شیخ‌را گفتم خرقه دور انداختن چیست ؟ گفت یعنی که از آنجا خبری یافتیم ، از اینجا چیزی بیندازیم . امّا آنکس که خرقه بینداخت باز بر سر بنهد تا آنکه آستین بر افشاند باز بضاعت در آستین بنهد .

(۱۸) گفتم اگر صوفی در میان حلقه بر زمین می‌آید بر وی غرامت می نهند وحکم فقیر از آن جماعت باشد خواه سماع خواهند خواه در یوزه خواه هرچه خواهند ، حکمش از آن جمع بود . سرّ آن چیست ؟ گفت مردان چون در میان حلقه بزمین آمده اند دیگر بر نخاسته اند ، مرغ قوی حال گشته است قفص بشکسته است وبگریخته ، اکنون تن‌را حکم از آنجماعت باشد ، خواه از آن زمان غسل کنند خواه زمانی دیگر ، خواه کفن سپید کنند خواه کبود ، خواه بدین گورستان دفن کنند خواه بدان ، حکم وی از آن جماعت بود ، پس حکم این کس حکم آن کس بود .

(۱۹) شیخ‌را گفتم که دیگری بر می‌خیزد وبا صاحب حالت در رقص موافقت می کند ، از بهر چیست ؟ گفت دعوی همراهی می کند و هم دمی . گفتم بعد از حالت صاحب حالت بر می‌خیزد ودست برهم می نهد وهیچ نمی گوید . گفت آنچه هیچ نمی گوید همه تن زبانست ، بزبان حال حال خویش عرضه می کند که بزبان مقال از آنحال حکایت نتوان کردن . امّا صاحب واقعه باید که بداند که چه گوید .

(۲۰) شیخ‌را گفتم چون از سماع فارغ می‌شوند آب می‌خورند، معنی آن چیست؟ گفت ایشان می‌گویند که آتش محبّت در دل اثر کرد واز حرکت رقص دیگر معده تهی گشت، اگر آب بروی نزنند بسوزد. خود ایشان ذوق گرسنگی نمی دانند، اگر دانستندی که بافطار مشغول نگشتندی ایشان صوفی نباشند. بسا خر سواران صوفی شکل که در میدان مردان عزم جولان کرده اند وبیك صدمه که از مبارزان راه تحقیق بدیشان رسیده است عین وجود ایشان بمانده است. هر که رقص کرد حالت نیافت، رقص بر حالتست نه حالت بر رقص. مجادلت نمودن درین قلب کار مردانست، آستین بر افشاندن واقعهٔ صوفیانست، نه هر که ازرق در پوشد صوفی گشت چنانکه گفته اند:

ازرق پوشان که بس فراوان باشند
صوفی صفتان میان ایشان باشند
کایشان همه تن باشند از جان خالی
وآنان چکنی تن که همه جان باشند

# (٩)
# فى حقيقة العشق
# يا
# مؤنس العشّاق

بسم الله الرّحمن الرّحیم وبه نستعین

(۱) «نحن نقصّ علیك أحسن القصص بما اَوحینا الیك هذا القرآن وان کنتَ من قبله لمن الغافلین.»

ولولاکم ما عرفنا الهوی ولولا الهوی ما عرفناکم

گر عشق نبودی وغم عشق نبودی
چندین سخن نغز که گفتی که شنودی ؟
ور باد نبودی که سر زلف ربودی
رخسارهٔ معشوق بعاشق که نمودی ؟

## فصل ۱

(۲) بدان که اوّل چیزی که حقّ سبحانه وتعالی بیافرید گوهری بود تابناك ، اورا عقل نام کرد که « اوّل ما خلق الله تعالی العقل » واین گوهررا سه صفت بخشید : یکی شناخت حقّ ویکی شناخت خود ویکی شناخت آن که نبود پس ببود . از آن صفت که بشناخت حقّ تعالی تعلّق داشت حُسن پدید آمد که آنرا « نیکوئی » خوانند ، واز آن صفت که بشناخت خود تعلّق داشت عشق پدید آمد که آنرا «مهر»

2-3 سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ۳ || 5 و غم عشق : سخن عشق T || 9 فصل ۱ : فصل T || 11 الوافی ، ملا محسن فیض کاشانی ، طهران ، ۱۳۲٤ ، جلد اول ، ص ۱۷-۱۹ || 12 این : آن S || شناخت : بشناخت S

خوانند ، واز آن صفت که نبود پس ببود تعلّق داشت حزن پدید آمد که آنرا « اندوه » خوانند . واین هرسه که از یك چشمسار پدید آمده اند وبرادران یکدیگرند ، حسن که برادر مهین است در خود نگریست خودرا عظیم خوب دید ، بشاشتی در وی پیدا شد ، تبسّمی بکرد، چندین هزار ملك مقرّب از آن تبسّم پدید آمدند . عشق که برادر میانیست با حسن انسی داشت ، نظر ازو بر نمی توانست گرفت ، ملازم خدمتش می بود ، چون تبسّم حسن پدید آمد شوری در وی افتاد ، مضطرب شد خواست که حرکتی کند ، حزن که برادر کهین است در وی آویخت ، ازین آویزش آسمان وزمین پیدا شد .

## فصل ۲

(۳) چون آدم خاکی‌را علیه الصّلوة والسّلام بیافریدند آوازه در ملاء اعلی افتاد که از چهار مخالف خلیفه‌ای‌را ترتیب دادند . تاگاه نگارگر تقدیر پرگار تدبیر بر تخته خاك نهاد ، صورتی زیبا پیدا شد ، این چهار طبع‌را که دشمن یکدیگرند بدست این هفت رونده که سرهنگان خاصّند باز دادند تا در زندان شش جهتشان محبوس کردند . چندانکه جمشید خورشید چهل بار پیرامن مرکز برآمد، چون « أربعین صباحاً» تمام شد ،کسوت انسانیّت درگردنشان افکندند تاچهارگانه

3 و برادران : برادران S || 4 خوب : خوش T || 5 از آن تبسم : ازو T || میانیست : میانین است S || 6 ازو : از وی T || نمی توانست گرفت : نمی توانست داشت S || 8 در وی : درو T || 10 فصل ۲ : فصل T || 11 علیه الصلوة والسلام: — T || آوازه : آوازه ای S || 12 خلیفه‌ای‌را : خلیفه‌ای T || 13 تخته : تختهٔ TS || 14 این : آن S || 16 چندانکه : چنانکه S || 17 گردنشان : گردانشان S

یگانه شد. چون خبر آدم صلوات الله وسلامه علیه در ملکوت شایع گشت اهل ملکوت‌را آرزوی دیدار خاست، این حال بر حسن عرض کردند. حسن که پادشاه بود گفت که اوّل من یکسواره پیش بروم، اگر مرا خوش آید روزی چند آنجا مقام کنم، شما نیز بر پی من بیائید. پس سلطان حسن بر مرکب کبریا سوار شد و روی بشهرستان وجود آدم نهاد، جائی خوش و نزهتگاهی دلکش یافت، فرود آمد، همگی آدم‌را بگرفت چنانك هیچ حیّز آدم نگذاشت. عشق چون از رفتن حسن خبر یافت، دست در گردن حزن آورد وقصد حسن کرد. اهل ملکوت چون واقف شدند یکبارگی بر پی ایشان براندند. عشق چون بمملکت آدم رسید حسن‌را دید تاج تعزّز بر سر نهاده و بر تخت وجود آدم قرار گرفته، خواست تا خودرا در آنجا گنجاند، پیشانیش بدیوار دهشت افتاد، از پای در آمد. حزن حالی دستش بگرفت، عشق چون دیده باز کرد اهل ملکوت‌را دید که تنگ درآمده بودند. روی بدیشان نهاد، ایشان خودرا بدو تسلیم کردند و پادشاهی خود بدو دادند وجمله روی بدرگاه حسن نهادند. چون نزدیك رسیدند عشق که سپهسالار بود نیابت بحزن داد وبفرمود تا همه از دور زمین بوسی کنند زیرا که طاقت نزدیکی نداشتند. چون اهل ملکوت‌را دیده برحسن افتاد جمله بسجود

---

1 شد: شدند S || صلوات الله ... علیه: — T || 2 دیدار: دیدن S || این: آن S || 3 گفت که: گفت T || پیش: — S || 4-5 پس سلطان: — S || 6 نزهتگاهی: نزهتگاه S || 7 حیز: چیز در S || 9 یکبارگی بر پی: در پی T || 12 افتاد: آمد و S || بگرفت: گرفت T || 15 نهادند: + مشورت کردند ومن این حال بر حسن ... وغرامی فوق ما زعموا T (این چند صفحه از فصل هفتم رساله در پایان فصل دوم در T آمده است)

درآمدند و زمین‌را بوسه دادند که « فسّجد الملائکة کلّهم أجمعون »

## فصل ۳

(٤) حسن مدّتی بود که از شهرستان وجود آدم رخت بربسته بودو روی بعالم خود آورده ومنتظر مانده تا کجا نشان جائی یابد که مستقرّ عزّ ویرا شاید . چون نوبت یوسف درآمد حسن‌را خبر دادند ، حسن حالی روانه شد ، عشق آستین حزن گرفت وآهنگ حسن کرد . چون تنگ درآمد حسن‌را دید خودرا با یوسف برآمیخته چنانکه میان حسن ویوسف هیچ فرقی نبود ، عشق حزن‌را بفرمود تا حلقهٔ تواضع بجنباند . از جناب حسن آوازی برآمد که کیست ، عشق بزبان حال جواب داد که

**بیت**

چاکر ببرت خسته جگر باز آمد
بیچاره بپا رفت و بسر باز آمد

حسن دست استغناء بسینهٔ طلب باز نهاد ، عشق بآوازی حزین این بیت بر خواند :

**بیت**

بحقّ آنکه مرا هیچ کس بجای تو نیست
جفا مکن که مرا طاقت جفای تو نیست

1 سورهٔ ۱۵ (الحجر) آیهٔ ۳۰ و سورهٔ ۳۸ (ص) آیهٔ ۷۳ || 2 فصل ۳ : فصل S ، فصل سوم این رساله فصل هفتم وهشتم در نسخهٔ T می‌باشد || 3 شهرستان وجود آدم رخت بربسته : رخت از شارستان وجود آدم T || 5 ویرا : اورا T || 9 بجنباند : بجنبانند T || 10 دادکه : داد S || 13 بپا رفت و : بپا رفت T

حسن چون این ترانه گوش کرد از روی فراغت جوابش داد :

ای عشق شد آنکه بودمی من بتو شاد
امروز خود از توم نمی آید یاد

عشق چون نومید گشت دست حزن گرفت وروی ببیابان حیرت نهادو با خود این زمزمه می‌کرد :

**بیت**

بر وصل تو هیچ دست پیروز مباد
جز جان من از غم تو با سوز مباد
اکنون که در انتظار روزم برسید
من خود رفتم کسی بدین روز مباد

(ه) حزن چون از حسن جدا ماند عشق را گفت : ما با تو بودیم در خدمت حسن وخرقه ازو داریم وپیر ما اوست ، اکنون که ما را مهجور کردند تدبیر آنست که هر یکی از ما روی بطرفی نهیم و بحکم ریاضت سفری برآریم ، مدّتی در لگد کوب دوران ثابت قدمی بنمائیم وسر در گریبان تسلیم کشیم و بر سجّادهٔ ملمّع قضا وقدر رکعتی چند بگزاریم ، باشد که بسعی این هفت پیر گوشه نشین که

2 ای : کی T || شد : + شد T || 4 نومیدگشت : نا امید شد S || ببیابان : در بیابان T || 11 در نسخهٔ T این سطر آغاز فصل جدیدی است || حزن چون از حسن : عشق چون از حزن T || جداماند : + دست حزن گرفت T || عشق را گفت : اورا گفت T || 11–12 با تو بودیم در خدمت حسن : تا بودیم در خدمت حسن بودیم S || 12 و پیر : پیر T || 16 بگزاریم : بگذاریم T || این : آن S || پیر گوشه نشین که مربیان : پیر که گوشه نشین T

مربّیان عالم کون وفسادند بخدمت شیخ باز رسیم . چون برین قرار افتاد حزن روی بشهر کنعان نهاد وعشق راه بمصر بر گرفت .

## فصل ۴

(٦) راه حزن نزدیك بود ، بیك منزل بکنعان رسید ، از در شهر در شد ، طلب پیری می‌کرد که روزی چند در صحبت او بسر برد . خبر یعقوب کنعانی بشنید ، ناگاه از در صومعهٔ او در شد ، چشم یعقوب برو افتاد ، مسافری دید آشنا روی واثر مهر درو پیدا . گفت مرحباً ! بهزار شادی آمدی ، بالاخره از کدام طرف مارا تشریف داده ای ؟ حزن گفت از اقلیم « ناکجا آباد » از شهر پاکان . یعقوب بدست تواضع سجّادهٔ صبر فرو کرد وحزن را بر آنجا نشاند وخود در پهلوش بنشست . چون روزی چند برآمد یعقوب را با حزن انسی با دید آمد چنانکه یك لحظه بی‌او نمی‌توانست بودن . هر چه داشت بحزن بخشید ، اوّل سواد دیده‌را پیش کش کرد که « وأبیّضت عیناه ُ مِن الحزن » ، پس صومعه‌را « بیت الاحزان » نام کرد وتولیت بدو داد .

**بیت**

از خصم چه باك چون تو یارم باشی
یا در غم هجر غمگسارم باشی

3 فصل ٤ : فصلT || 6 کنعانی بشنید : بشنید کنعانی S || 7 آشنا روی : آشنا روئی S|| آشنا روی و : آشنا روی T || پیدا : + گشتT || 8 بلاخرده : بلا خورده T || مارا : ـT || 12 با دید :پدید S || بودن : بود T || 13-14 سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ۸٤

گو خصم کنار پر کن از خون جگر
چون تو بمراد در کنارم باشی

### فصل ۵

(۷) وزان سوی دیگر عشق شوریده قصد مصر کرد ودو منزل یك منزل می‌کرد تا بمصر رسید وهم چنان ازگرد راه ببازار بر آمد

**بیت**

عشق ببازار روزگار بر آمد
دمدمهٔ حسن آن نگار بر آمد
عقل که باشد کنون چو عشق خرامید
صبر که باشد کنون چو یار بر آمد
نام دلم بمد چند سال که گم بود
از خم آن زلف مشکبار بر آمد

ولوله در شهر مصر افتاد ، مردم بهم بر آمدند ، عشق قلندر وار ، خلیع العذار ، بهر منظری گذری ودر هر خوش پسری نظری می کرد واز هر گوشه جگر گوشه‌ای می‌طلبید ، هیچ کس بر کار او راست نمی‌آمد . نشان سرای عزیز مصر باز پرسید واز در حجرهٔ زلیخا سر در کرد . زلیخا چون این حادثه دید بر پای خاست وروی بعشق آورد وگفت : ای

3 فصل : – T || 4 وزان : واز آن T || 5 هم چنان : همچنین S || 9 چو عشق : که عشق T || 10 یار : کار T || 12 از خم آن زلف : فصل از خم آن زلف T || 13 ولوله در شهر مصر افتاد : آوازه و ولوله درشهر مصر در افتاد T || مردم : + همه T || 15 گوشه : گوشهٔ S || نمی‌آمد : نبود T || 17 این : آن S | برپای خاست : برخاست S

صدهزار جان گرامی فدای تو از کجا آمدی وبکجا خواهی رفتن وترا چه خوانند ؟ عشق جوابش داد که من از بیت المقدّس از محلهٔ روح آباد از درب حسن . خانه‌ای در همسایگی حزن دارم ، پیشهٔ من سیاحتست ، صوفی مجرّدم ، هر وقتی روی بطرفی آورم ، هر روز بمنزلی باشم وهر شب جائی مقام سازم . چون در عرب باشم عشقم خوانند ، وچون در عجم آیم مهرم خوانند . در آسمان بمحرّك مشهورم ودر زمین بمسکّن معروفم ، اگر چه دیرینه‌ام هنوز جوانم واگر چه بی برگم ازخاندان بزرگم. قصّهٔ من دراز است ، « فی‌قصتی طول وانت ملول » . ما سه برادر بودیم بناز پرورده وروی نیاز ندیده ، واگر احوال ولایت خود گویم وصفت عجایب‌ها کنم که آنجاست شما فهم نکنید ودر ادراك شما نیاید ، امّا ولایتیست که آخرترین ولایتهای ما آنست ، واز ولایت شما بنه منزل کسی که راه داند آنجا تواند رسیدن . حکایت‌آن ولایت چنانکه بفهم شما نزدیك باشد بکنم .

## فصل ۶

(۸) بدانکه بالای این کوشك نه اشکوب طاقیست که آنرا «شهرستان جان» خوانند واو باروئی دارد از عزّت وخندقی دارد از عظمت . وبر دروازهٔ آن شهرستان پیری جوان موکّلست ونام آن

4 مجردم : مجردم و T || هر روز : و هر روز T || 6 بمحرك : بخرد T || 7 و درزمین : از زمین T || بمسکن : بانیس T || واگرچه : واگر T || 10 عجایب ها : عجایب S || 11 ما آنست : ماست T || 14 فصل ۶ : – ST || 15 بدانکه : اکنون بدانکه T || 16 شهرستان : شارستان T || خندقی دارد : – داردT || 17 عظمت : عصمت T || شهرستان : شارستان T

پیر «جاوید خرد» است واو پیوسته سیّاحی کند چنانکه از مقام خود نجنبد وحافظی نیکست ، کتاب الهی داند خواندن وفصاحتی عظیم دارد ، امّا گنگست . وبسال دیرینه است امّا سال ندیده است ، وسخت کهن است امّا هنوز سستی درو راه نیافته است . وهر که خواهد که بدان شهرستان رسد ازین چهار طاق شش طناب بگساد وکمندی از عشق سازد وزین ذوق بر مرکب شوق نهد ، وبمیل گرسنگی سرمهٔ بیداری در چشم کشد ، وتیغ دانش بدست گیرد ، وراه جهان کوچك پرسد ، واز جانب شمال درآید وربع مسکون طلب کند . وچون در شهرستان رسد کوشکی بیند سه طبقه :

(۹) در طبقهٔ اوّل دو حجره پرداخته ودر حجرهٔ اوّل تختی بر آب گستریده ویکی بر آن تخت تکیه زده ، طبعش برطوبت مایل ، زیرکی عظیم امّا نسیان برو غالب . هر مشکلی که برو عرضه کنی در حال حلّ کند ، ولیکن بر یادش نماند . ودر همسایگی او در حجرهٔ دوّم تختی از آتش گستریده ویکی بر آن تخت تکیه زده ، طبعش بیبوست مایل ، چابکی جلد امّا پلید ، کشف رموز دیر تواند کرد ، امّا چون فهم کند هرگز از یادش نرود . چون ویرا ببیند چرب زبانی آغاز کند ، وویرا بچیزهای رنگین فریفتن گیرد وهر لحظه خود را

---

2 نجنبد : بجنبد T || 3 وسال : پس S || کهن : دهی T || 5 شهرستان : شارستان S || از عشق : ـ T || 6 ذوق : وقت S || 7 پرسد : گیرد T || 9 بیند : ببیند S || 10 برآب : از آب S ، ـ T || 10–11 برآب گستریده : آراسته T || 12 هرمشکلی : ـ هر T || عرضه : عرض T || 13 همسایگی : همسرایگی T || 15 چابکی : حافظی T || کرد : ضبط کردن T || 16 فهم کنند : فهم کرد T || چون : وچون T

بشکلی بر وی عرضه کند. باید که با ایشان هیچ التفاتی نکند وروی از ایشان بگرداند و بانگ بر مرکب زند وبطبقهٔ دوّم رسد.

(١٠) آنجا هم دو حجره بیند، در حجرهٔ اوّل تختی از باد گستریده ویکی بر آن تخت تکیه زده، طبعش ببرودت مایل، دروغ گفتن وبهتان نهادن وهرزه گوئی وکشتن واز راه بردن دوست دارد، وپیوسته بر چیزی که نداند حکم کند. ودر همسایگی او در حجرهٔ دوّم تختی از بخار گستریده، وبر آن تخت یکی تکیه زده، طبعش بحرارت مایل، نیك وبد بسیار دیده، گاه بصفت فریشتگان بر آید وگاه بصفت دیوان، چیزهای عجب پیش او یابند، نیز نجات نیك داند، وجادوی ازو آموزند. چون ویرا ببیند چاپلوسی پیش گیرد ودست در عنانش آویزد وجهد کند تا اورا هلاك کند. تیغ با ایشان نماید وبتیغ بیم کند تا ایشان از پیش او بگریزند.

(١١) چون بطبقهٔ سوّم رسد حجره‌ای بیند دلگشای ودر آن حجره تختی از خاك پاك گستریده، بر آن تخت یکی تکیه زده، طبعش باعتدال نزدیك، فکر برو غالب، امانت بسیار نزدیك او جمع گشته، وهرچه بدو سپارند هیچ خیانت نکند، هر غنیمت که ازین جماعت حاصل کرده است بدو سپارد تا وقتی دیگرش بکار آید. واز آنجا

1 بروی: برو T ‖ عرضه: عرض T ‖ 5 هرزه گوئی.: هرزه روی S ‖ 6 همسایگی او: — او T ‖ 8-9 طبعش بحرارت مایل... وگاه بصفت دیوان: — T ‖ 10-11 پیش گیرد: کندT ‖ 11 عنانش آویزند: عنان آورند T ‖ وجهد کند: — T ‖ 12 تا ایشان از پیش او: که ایشان از پیش S ‖ 13 سوم: سیم T ‖ دلگشای: دلگشا S ‖ 14 برآن: وبرآن T ‖ 15 نزدیك او: پیش او S ‖ گشته: شده T ‖ 16 هرچه: + که T ‖ هرغنیمت: وهرغنیمت T

چون فارغ شود وقصد رفتن کند ، پنج دروازه پیش آید :

(۱۲) دروازهٔ اول دو در دارد ودر هر دری تختی گستریده است طولانی بر مثال بادامی ، ودو پرده یکی سیاه ویکی سپید در پیش آویخته وبندهای بسیار بر دروازه زده ، ویکی بر هر دو تخت تکیه زده دیدبانی بدو تعلّق دارد . واو از چندین ساله راه بتواند دیدن ، وبیشتر در سفر باشد ، واز جای خود بجنبد وهرجا که خواهد رود ، واگر چه مسافتی باشد بیك لمحه برسد ، چون بدو رسد بفرماید تا هر کسی را بدروازه نگذارد واگر از جائی رخنه‌ای پیدا شود زود خبر باز دهد .

(۱۳) وبدروازهٔ دوّم رود ، ودروازهٔ دوّم دو در دارد ، هر دری‌را دهلیزیست دراز پیچ در پیچ بطلسم کرده ، ودر آخر هر دری تختی گستریده مدوّر ، ویکی بر هر دو تخت تکیه زده واو صاحب خبر است واورا پیکی در راه است که همواره در روش باشد . وهر صوتی که حادث شود این پیك آنرا بستاند وبدو رساند واو آنرا در یابد واورا بفرماید تا هر چه شنود زود باز نماید وهر صوتی‌را بخود راه ندهد وبهر آوازی از راه نرود .

(۱٤) واز آنجا بدروازهٔ سوّم رود ، ودروازهٔ سوّم هم دو در دارد ،

1 وقصد : قصد T || 2 است : ـ T || 3 یکی سیاه ویکی سپید : یکی سپید ویکی سیاه T || 4 هردو : ـ S || تکیه زده : تکیه S || 7 چون : و چون T || 10 هر دری : و هر دری T || 11 پیچ درپیچ : پیچ پیچ S || 12 هردو : در T || 13 و اورا پیکی در راه است : و او پیکی هست T || همواره : همیشه S || صوتی : چیزی T || 14 و او : ـ او T || 15 و اورا : او را Γ || 17 سوم رود : سیم آید T

واز هر دری دهلیزی دراز میرود تا هر دو دهلیز سر بحجره‌ای بر آرد ودر آن حجره دو کرسی نهاده است ویکی بر هر دو کرسی نشسته ، وخدمتکاری دارد که آنرا باد خوانند . همه روز گرد جهان می گردد وهر خوش وناخوش که می‌بینند بهره‌ای بدو می‌آرد واو آنرا می ستاند وخرج می‌کند ، اورا بگوید تا داد وستد کم کند وگرد فضول نگردد .

(۱۵) واز آنجا بدروازهٔ چهارم آید ، ودروازهٔ چهارم فراختر ازین سه دروازه است . ودرین دروازه چشمه‌ایست خوش آب وپیرامن چشمه دیواریست از مروارید ، ودر میان چشمه تختیست روان وبرآن تخت یکی نشسته است . اورا چاشنی گیر خوانند ، واو فرق کند میان چهار مخالف ، وقسمت وترتیب هرچهار او می تواند کردن . وشب وروز بدین کار مشغول است ، بفرماید تا آن شغل در باقی کند الّا بقدر حاجت .

(۱۶) واز آنجا بدروازهٔ پنجم آید ودروازهٔ پنجم پیرامن شهرستان در آمده است . وهر چه در شهرستان است میان این دروازه است . وگرداگرد این دروازه بساطی گستریده است ویکی بر بساط نشسته چنانکه بساط ازو پر است ، وبر هشت مخالف حکم می‌کند وفرق میان هر هشت پدید می‌کند ویك لحظه ازین کار غافل نیست ، اورا مفرّق

1 دراز : دارد T || برآرد : برآید S || 3 می گردد : می رود T || 5 داد وستد : ستد وداد T || 11 کردن : کرد T || 14 ودروازه : در دروازه T || 15 وهرچه : شهرستان وهرچه T || شهرستان است : شهرستانT || میان این دروازه : میان این دو دروازه T || 18 پدید : ـ T || مفرق : معرف S

خوانند. بفرماید تا بساط در نوردد ودروازه بهم کند.

(۱۷) وچون ازین پنج دروازه بیرون جهاند میان شهرستان برآید وقصد بیشهٔ شهرستان کند. چون آنجا برسد آتشی بیند افروخته ویکی نشسته وچیزی بر آن آتش می پزد، ویکی آتش تیز می‌کند، ویکی سخت گرفته است تا پخته می‌شود، ویکی آنچه سر جوش ولطیفتر است جدا می‌کند، وآنچه دربن دیگ مانده است جدا می‌کند وبر اهل شهرستان قسمت می‌کند. آنچه لطیفتر است بلطیف می‌دهد وآنچه کثیفتر است بکثیف می‌رساند. ویکی استاده است دراز بالا وهر که از خوردن فارغ می‌شود گوشش می‌گیرد و بالا می‌کشد. وشیری وگرازی میان بیشه ایستاده است، آن یکی روزوشب بکشتن ودریدن مشغولست وآن دیگر بدزدی کردن وخوردن وآشامیدن مشغول. کمند از فتراك بگشاید ودر گردن ایشان اندازد ومحکم فروبندد وهم آنجاشان بیندازد، وعنان مرکبرا سپارد، وبانگ بر مرکب زند، وبیك تك ازین نه دربند بدر جهاند وبـدروازهٔ شهرستان جان رسد وخود را برابر دروازه رساند. حالی پیر آغاز سلام کند واورا بنوازد وبخویش خواند. وآنجا چشمه ای است که آنرا «آب

5 آنچه: آنکه T || 6 ولطیفتر است: است ولطیفتر T || 6–7 دربن دیگ مانده است جدا می کند: درین ... جدا می‌کندS: در دیگ است مانده جدا یکی برمی‌گیرد T || 9 گوشش میگیرد: گریستن گیرد T || بالا می کشد: بلائی کندT || 10 ایستاده است: ایستاده‌اند T || روز وشب بکشتن: بکشتن روز وشب T || 11 آن دیگر: این یکی T | 14 ازین: از آن T || 14–15 وبدروازهٔ شهرستان ... دروازه رساند: وبدر دروازه بدارد S || 16 بخویش: بخودش T || آنرا: – T

زندگانی» خوانند ، در آنجاش غسل بفرماید کردن . چون زندگانی ابد یافت ، کتاب الهیش درآموزد .

(۱۸) وبالای این شهرستان چند شهرستان دیگر است ، راه همه بدو نماید وشناختش تعلیم کند . واگر حکایت آن شهرستانها با شما کنم وشرح آن بدهم فهم شما بدان نرسد واز من باور ندارید ودر دریای حیرت غرق شوید . بدین قدر اقتصار کنیم واگر این چه گفتم در یابید جان سلامت ببرید .

## فصل ۷

(۱۹) چون عشق این حکایت بکرد، زلیخا پرسید که سبب آمدن تو از ولایت خود چه بود ؟ عشق گفت ما سه برادر بودیم ، برادر مهین‌را حسن خوانند ومارا او پرورده است ، برادر کهین را حزن خوانند واو بیشتر در خدمت من بودی ، وما هر سه خوش بودیم . ناگاه آوازه‌ای در ولایت ما افتاد که در عالم خاکی یکی‌را پدید آورده‌اند ، بس بلعجب هم آسمانیست وهم زمینی ، هم جسمانیست وهم روحانی ، وآن طرف را بدو داده‌اند واز ولایت ما نیز گوشه‌ای نام زد او کرده‌اند . ساکنان ولایت ما را آرزوی دیدن اوخاست ، همه پیش

1 درآنجاش : در آن S || 2 در آموزد : بیاموزد S || 4 شناختش : سیاحتش T || 5 کنم : بکنم S || 6 قدر : – T || واگر این چه گفتیم : و اگر چه آمیخته گفتیم T || 7 جان : تاجان T || 8 فصل ۷ : – S || 9 چون عشق : عشق چو T || 11 خوانند : خوانندند T || 14 آورده‌اند : آوردند T || بس بلعجب : بوالعجب S || هم جسمانیست : وهم جسمانیست S || 15 آن طرف : این طرف T || 16 خاست : خواستS

من آمدند وبا من مشورت کردند. من این حال بر حسن که پیشوای ما بود عرض کردم، حسن گفت: شما صبر کنید تا من بروم ونظری دراندازم، اگر خوش آید شمارا طلب کنم. ما همه گفتیم که فرمان تراست.

(۲۰) حسن بیك منزل بشهرستان آدم رسید، جائی دلگشای یافت، آنجا مقام ساخت. ما نیز بر پی او برآمدیم. چون نزدیك رسیدیم طاقت وصول او نداشتیم، همه از پای در آمدیم وهر یکی بگوشه‌ای افتادیم، تا اکنون که نوبت یوسف درآمد نشان حسن پیش یوسف دادند. من وبرادر کهین که نامش حزنست روی بدان جانب نهادیم، چون آنجا رسیدیم حسن پیش از آن شده بود که ما دیده بودیم. مارا بخود راه نداد، چندانکه زاری بیش می‌کردیم استغناء او از ما زیادت می‌دیدیم.

**بیت**

می کن که جفات می بزیبد
می کش که خطات می بسازد
بسیار بهی از آنچه بودی
تا دیدن مات می بسازد

---

1 مشورت کردند ومن این حال ..: تا پایان فصل ۷ در آخر فصل ۲ T آمده است || کردند من : کردند ومن S || 2 عرض : عرضه T || 3 خوش آید : خوشم افتاد S || 3–4 که فرمان : فرمان T || 5 بشهرستان: شهرستان S || جائی دلگشای : جا دلگشا S || 6 برآمدیم : برالدیم T || 9 پیش یوسف دادند : پیش او می‌دادند T || 11 دیده بودیم : دیدیم T || نداد : نمی‌داد T || بیش : پیش S || 13 بیت : شعر T

در گریه و آه سرد می‌کوش
کین آب و هوات می بسازد

(۲۱) چون دانستیم که اورا از ما فراغتی حاصلست هر یکی روی بطرفی نهادیم ، حزن بجانب کنعان رفت ومن راه مصر بر گرفتم . زلیخا چون این سخن بشنید خانه بعشق پرداخت وعشق را گرامی‌تر از جان خود می‌داشت تا آنگاه که یوسف بمصر افتاد . اهل مصر بهم بر آمدند ، خبر بزلیخا رسید ، زلیخا این ماجرا با عشق بگفت ، عشق گریبان زلیخا بگرفت وبتماشای یوسف رفتند . زلیخا چون یوسف‌را بدید خواست که پیش رود ، پای دلش بسنگ حیرت درآمد ، از دایرهٔ صبر بدر افتاد ، دست ملامت دراز کرد وچادر عافیت برخود بدرید وبیکبارگی سودائی شد . اهل مصر در پوستینش افتادند واو بی خود این بیت می‌گفت :

**بیت**

ما علی من باح مِن جرح مثل ما بی لیس ینکتم
زعموا أنّنی احبّکم و غرامی فوق ما زعموا

## فصل ۸

(۲۲) چون یوسف عزیز مصر شد ، خبر بکنعان رسید ، شوق

4 طرفی : طریقی T || بجانب : – T || 7 زلیخا : – T || 9 بدید : دید S || 9–10 پای دلش بسنگ حیرت درآمد : پابرداشت بسنگ حسرت درآمد T || 10 دست ملامت : زلیخا چون دست ملامت T || 16 فصل ۸ : – T || 17 خبر : و خبر T

بر یعقوب غلبه کرد. یعقوب این حالت با حزن بگفت، حزن مصلحت چنان دید که یعقوب فرزندانرا برگیرد وبجانب مصر رود. یعقوب پیش روی بحزن داد وباجماعت فرزندان راه مصر برگرفت. چون بمصر شد از در سرای عزیز مصر در شد. ناگاه یوسفرا دید با زلیخا بر تخت پادشاهی نشسته، بگوشهٔ چشم اشارت کرد بحزن. حزن چون عشقرا دید در خدمت حسن بزانو در آمد، حالی روی برخاك نهاد، یعقوب با فرزندان موافقت حزن کردند وهمه روی در زمین نهادند. یوسف روی بیعقوب آورد وگفت: ای پدر این تأویل آن خوابست که با تو گفته بودم: «یا أبت انّی رأیت احد عشر کوکباً والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدین.»

## فصل ۹

(۲۳) بدانکه از جملهٔ نامهای حسن یکی جمالست ویکی کمال ودر خبر آورده‌اند که «انّ الله تعالی جمیل یحب الجمال». وهر چه موجود اند از روحانی وجسمانی طالب کمالند، وهیچ کس نبینی که اورا بجمال میلی نباشد، پس چون نیك اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند ودر آن می‌کوشند که خودرا بحسن رسانند. وبحسن که مطلوب همه است دشوار می‌توان رسیدن زیرا که وصول بحسن ممکن

1 حالت: حادثه T || 3 جماعت: جمعی T || 4 شد: رسید S || 5 کرد بحزن: بحزن کرد T || حزن چون: چون T || 6 آمد حالی: آمده وحالی T || 7 همه: – T || 9–10 سورهٔ ۱۲ (یوسف) آیهٔ ٤ || فصل ۹: فصل ST || 13 در خبر: چنین S || صحیح مسلم، قاهره، ۱۳۳۱، جلد اول، ص ٦٥ || 15 میلی: میل S || 17 مطلوب: طلب T || میتوان رسیدن: میتوانند رسید T

نشود الّا بواسطهٔ عشق ، وعشق هرکسی‌را بخود راه ندهد وبهمه جائی مأوا نکند وبهر دیده روی ننماید ، واگر وقتی نشان کسی یابد که مستحقّ آن سعادت بود ، حزن‌را بفرستد که وکیل درست تا خانه پاك کند وکسی‌را در خانه نگذارد ، ودر آمدن سلیمانِ عشق خبر کند و این ندا در دهد که « یا ایّها النّمل أدخلوا مساکنکم لا یحطمنّکم سلیمان وجنوده » ، تا مورچگان حواسّ ظاهر وباطن هر یکی بجای خود قرارگیرند و از صدمت لشکر عشق بسلامت بمانند و اختلالی بدماغ راه نیابد . وآنگه عشق باید پیرامن خانه بگردد وتماشای همه بکند و در حجرهٔ دل فرود آید ، بعضی را خراب کند وبعضی را عمارت کند ، وکار از آن شیوهٔ اوّل بگرداند وروزی چند درین شغل بسر برد ، پس قصد درگاه حسن کند . وچون معلوم شد که عشق است که طالب را بمطلوب می‌رساند جهد باید کردن که خودرا مستعدّ آن گرداند که عشق‌را بداند ومنازل ومراتب عاشقان بشناسد وخودرا بعشق تسلیم کند وبعد از آن عجائب بیند .

**بیت**

سودای میان تهی زسر بیرون کن
از ناز بکاه و در نیاز افزون کن

---

2 مأوا : پاوا S || 2–3 نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود : با اورسد که مستعد آن سعادت باشد S || بفرستد که وکیل درست : که وکیل درست بفرستد T || 4 درخانه : بردر S || 5–6 سورهٔ ۲۷ (النمل) آیهٔ ۱۸ || 7 صدمت : صدمه S || 8 اختلالی : اختلال T || وآنگه عشق باید : و S || 9 بعضی : وبعضی S

استاد تو عشق است چو آنجا برسی
او خود بزبان حال گوید چون کن

## فصل ۱۰

(۲۴) محبّت چون بغایت رسد آنرا عشق خوانند ، « العشق محبّة مفرطة » . وعشق خاصّتر از محبّت است ، زیراکه همه عشقی محبّت باشد امّا همه محبّتی عشق نباشد ، ومحبّت خاصّتر از معرفت است زیرا که همه محبّتی معرفت باشد امّا همه معرفتی محبّت نباشد . واز معرفت دو چیز متقابل تولّد کند که آنرا محبّت وعداوت خوانند، زیرا که معرفت یا بچیزی خواهد بودن مناسب وملایم جسمانی یا روحانی که آنرا خیر محض خوانند وکمال مطلق خوانند و نفس انسان طالب آنست وخواهد که خودرا بدانجا رساند وکمال حاصل کند ، یا بچیزی خواهد بودن که نه ملایم بود ونه مناسب خواه جسمانی وخواه روحانی که آنرا شرّ محض خوانند ونقص مطلق خوانند . ونفس انسانی دائماً از آنجا میگریزد واز آنجاش نفرتی طبیعی بحاصل میشود ، و از اوّل محبّت خیزد واز دوم عداوت . پس اوّل پایهٔ معرفت است ودوّم پایهٔ محبّت وسوّم پایهٔ عشق . وبعالم عشق که بالای همه است نتوان رسیدن تا از معرفت ومحبّت دو پایهٔ نردبان نسازد

3 فصل ۱۰ : – ST || 4 خوانند : + گویندکه T || 5 عشقی : عشق T || 6 محبتی : محبت T || 7 باشد : است T || 8 متقابل : مقابل T || 9 خواهد بودن : خواهد بود T || 10 کمال : کمالیت S || 12 یا : ویا T || ملایم بود : ملایم است S || 14–15 و ازآنجاش ... میشود : واو را نفرتی طبیعی حاصل میآید S || 16 سوم : سیم T || 17 نسازد : : بسازد T

ومعنی « خطوطین وقد وصلت » اینست . وهمچنانکه عالم عشق منتهای عالم معرفت ومحبّت است ، واصل او منتهای علمای راسخ وحکمای متألّه باشد وازینجا گفته اند

**بیت**

عشق هیچ آفریده‌را نبود        عاشقی جز رسیده‌را نبود

## فصل ۱۱

(۲۵) عشق‌را از عشقه گرفته اند وعشقه آن گیاهیست که در باغ پدید آید دربن درخت ، اوّل بیخ در زمین سخت کند ، پس سر برآرد وخود را در درخت می‌پیچد وهمچنان می‌رود تا جملهٔ درخت‌را فرا گیرد ، وچنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند ، وهر غذا که بواسطهٔ آب وهوا بدرخت می‌رسد بتاراج می‌برد تا آنگاه که درخت خشك شود . همچنان در عالم انسانیّت که خلاصهٔ موجودات است درختیست منتصب القامة که آن بحبة القلب پیوسته است وحبة القلب در زمین ملکوت روید ، هرچه دروست جان دارد چنانکه گفته اند :

**بیت**

هر چه آنجایگه مکان دارد        پا بسنگ وکلوخ جان دارد

---

1 عشق : + که T || 3 گفته‌اند : گفتند T || 6 فصل۱۱ :ـ ST || 8 بیخ : پنجه S || 10 فرا گیرد : بگیرد S || رگ :ـ T || 16 بیت : ـ T || 17 پا : تا S

(۲٦) آن حبّة القلب دانه ایست که باغبان ازل وابد از انبار خانهٔ « الارواح جنود مجنّدة » در باغ ملکوت « قل الروحُ مِن أمر ربی » نشانده است وبخودی خود آنرا تربیت فرماید که « قلوب العباد بین أصبعین من أصابع الرحمن یقلّبها کیف یشاء » . وچون مدد آب علم «من المآء کل شیء حیّ » با نسیم «انّ للّه فی أیام دهرکم نفخات » از یمن یمین اللّه بدین حبةالقلب می‌رسد ، صد هزار شاخ وبال روحانی ازو سر بر می‌زند ، از آن بشاشت وطراوت ، این معنی عبارت است که « انّی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن » . پس حبة القلب که آنرا «کلمهٔ طیبة» خوانند وشجرهٔ طیبه شود که « ضرب اللّه مثلاً کلمةً طیبةً کشجرةٍ طیبةٍ » ، وازین شجره عکسی در عالم کون وفساد است که آنرا ظلّ خوانند وبدن خوانند ودرخت منتصب القامة خوانند . وچون این شجرهٔ طیّبه بالیدن آغاز کند ونزدیك کمال رسد عشق از گوشه‌ای سر برآرد وخودرا درو پیچد تا بجائی رسد که هیچ نم بشریّت درو نگذارد . وچندانکه پیچ عشق بر این شجره زیادت می شود عکسش که آن شجرهٔ منتصب

1 آن : واین T || 2 صحیح مسلم جلدهشتم ، قاهره ، ۱۳۳۱ ، ص ٤۱ || سورهٔ ۱۷ ( الاسراء ) آیهٔ ۸۷ || 3 العباد : العارفین T || 3–4 این حدیث به صور دیگر مانند « ان قلوب بنی آدم کلها بین اصبعین من اصابع الرحمن کقلب واحد یصرفه حیث یشاء » در صحیح مسلم ، جلد هشتم ، ص ۵۱ والجامع الصغیر سیوطی ، قاهره ۱۳۵۲ ، جلد اول ، ص ۳۱٤ ذکر شده است || 5 سورهٔ ۲۱ ( الانبیاء ) آیهٔ ۳۱ || این حدیث به صورت « ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها » در احیاء علوم الدین غزالی ، قاهره ،۱۳۱۲ ، جلد اول ص ۱۳٤ آمده است || 7 بر می‌زند : می آورد S || از آن : که از آن T || 7–8 احیاء علوم الدین‌غزالی ، جلد سوم ، ص ۱۵۳ || 9–10 سورهٔ ۱٤ (ابراهیم) آیهٔ ۲۹ || 9 که ضرب اللّه ... طیبة : – T || 10 وازین : وازآن T || آنرا : آن عکس را T || 14 این شجره زیادت : شجره بیشتر S

القامة است ضعیفتر و زردتر می‌شود تا بیکبارگی علاقه منقطع گردد. پس آن شجره روان مطلق گردد وشایستهٔ آن شود که در باغ الهی جای گیرد که «فادخلی فی عبادی وادخلی جنّتی». وچون این شایستگی از عشق خواهد یافتن، عشق عمل صالح است که اورا بدین مرتبت می‌رساند که «الیه یصعد الکلمُ الطیب والعملُ الصالح یرفعه». وصلاحیّت استعداد این مقامست، وآنچه گویند که فلان صالح است یعنی مستعدّ است. پس عشق اگرچه جانرا بعالم بقا می‌رساند تن‌را بعالم فنا بازآرد، زیرا که در عالم کون وفساد هیچ چیز نیست که طاقت بار عشق تواند داشت. وبزرگی در این معنی گفته است:

### بیت

دشمن که فتادست بوصلت هوسش
یك لحظه مبادا بطرب دست رسش
نی نی نکنم دعای بد زین سپسش
گر دشمن از آهنست عشق تو بسش

## فصل ۱۳

(۲۷) عشق بنده‌ایست خانه‌زاد که درشهرستان ازل پرورده شده است،

---

1 ضعیفتر وزرد تر : زرد تر وضعیفتر T || 3 سورهٔ ۸۹ (الفجر) آیهٔ ۳۰-۳۱ || وادخلی جنتی : - T || 4 یافتن : یافت T || مرتبت : مرتبه T || 5 سورهٔ ۳۵ (فاطر) آیهٔ ۱۱ || 6 که فلان : فلان S || 6-7 پس عشق : رونق عشق‌را S || 7 بعالم : در عالم S || تن : بدن S || باز آرد : می برد T || 9 و بزرگی در این معنی گفته است : - S || 10 بیت : - T || 13 سپسش : بیشش || 16 شهرستان : شهر S

وسلطان ازل وابد شحنگی کونین بدو ارزانی داشته است، واین شحنه هر وقتی بر طرفی زند وهر مدّتی نظر بر اقلیمی افکند. ودر منشور او چنین نبشته است که درهر شهری که روی نهد، می باید که خبر بدان شهر رسد، گاوی از برای او قربان کنند که «انّ اللّٰه یأمرکم أن تذبحوا بقرةً»، و تا گاو نفس را نکشد قدم در آن شهر ننهد. و بدن انسان بر مثال شهریست، اعضای او کویهای او و رگهای او جویهاست که در کوچه رانده اند، وحواس او پیشه‌وران اند که هر یکی بکاری مشغول اند.

(۲۸) ونفس گاویست که درین شهر خرابیها می کند واورا دو سروست یکی حرص ویکی امل، ورنگی خوش دارد، زردی روشن است فریبنده، هرکه درو نگاه کند خرّم شود، «صفراءُ فاقعٌ لونها تسرّ الناظرین». نه پیر است که بحکم «البرکة مع اکابرکم» بدو تبرّك جویند، نه جوانست که بفتوای «الشباب شعبةٌ من الجنون» قلم تکلیف از وی بردارند، نه مشروع دریابد، نه معقول فهم کند، نه ببهشت نازد، نه از دوزخ ترسد، که «لا فارضٌ ولا بکرٌ عوانٌ بین ذلك».

---

3 چنین : حسن T || در هر : ـ هر S || می‌باید : باید T | 3–4 خبر بدان شهر رسد : خداوند آن شهر S || 4 کنندکه : ـ که T || 4–5 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ٦٤ || 6 اعضای : واعضای S || کویها : کوچها S || 7 پیشه وران : پیشه داران S || 9 خرابیها : چرا تنها T || 10 امل : امید T || 11سورهٔ ۲ (البقرة) آیة ٦٤ || 12 پیر است : پیریست T || بحکم : بسبب T || 13 ازوی : ازو T || 14 نه معقول : ونه معقول T || 15 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ٦٣

### بیت

نه علم نه دانش نه حقیقت نه یقین
چون کافر درویش نه دنیا ونه دین

نه بآهن ریاضت زمین بدن‌را بشکافد تا مستعدّ آن شود که تخم عمل درو افشاند، نه بدلو فکرت از چاه استنباط آب علم می‌کشد، تا بواسطهٔ معلوم بمجهول رسد. پیوسته در بیابان خودکامی چون افسار گسسته می‌گردد، «لا ذلولٌ تُثیر الارض ولا تسقی الحرث مسلّمةٌ لاشیة فیها». وهر گاوی لایق این قربان نیست ودر هر شهری این چنین گاوی نباشد، وهر کسی‌را آن دل نباشد که این گاو قربان تواند کردن و همه وقتی این توفیق بکسی روی ننماید.

### بیت

سالها باید که تا یك سنگ اصلی ز آفتاب
لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

تمت الرسالة والحمد لله ربّ العالمین
وصلواته علی خیر خلقه وآله
اجمعین وسلّم تسلیما

---

4 بدن : – S || 5 افشاند : نشاند S || نه بدلو : – نه T || 6 بمجهول رسد : از مجهول رسته شود T || پیوسته : – T || خود کامی : – T || 7 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ٦٦ | 8 وهر گاوی : این گاو T || این : آن T || شهری این چنین گاوی نباشد : شهرنیست جز گاو نیابند T || 9 آن دل ... کردن : از دل نیاید که این‌چنین قربانی تواند کرد T || 9–10 وهمه وقتی ... روی ننماید : وهر وقتی این گاو روی ننماید || 11 بیت : – T || 14–16 تمت الرسالة ... سلم تسلیما : تمت الرسالة بحمد الله وحسن توفیقه وصلوة علی رسوله محمد وآله اجمعین T

(۱۰)

# لغت موران

## رسالۀ

# لغت موران

بسم الله الرحمن الرحیم

ربّ زدنی علما

(۱) سپاس مُبدع همه‌را که بحقیقت همۀ همگی، باعتراف موجودات از روی شهادت، وجود سزاوار است، و درود بر سیّد اولاد بشر محمّد مصطفی صلّی الله علیه وآل او وبه روانشان.

(۲) یکی از جملۀ عزیزان که رعایت جانب او برین ضعیف متوجّه بود، التماس کرد کلمه‌ای چند در نهج سلوك اسعاف کرده آمد، بشرط آنکه از نااهل دریغ دارد ان شاء الله. آنرا «لغت موران» نام نهادیم، وبالله التوفیق.

## فصل اوّل

(۳) موری چند تیزتک میان بسته از حضیض ظلمت مکمن ومستقرّ اوّل خویش رو بصحرا نهادند از بهر ترتیب قوت، اتّفاقرا شاخی چند از

---

5 باعتراف: + همه T || 6 سزاواراست: اورا سزاوار است T || 6–7 ودرود ... روانشان: ودرود بر روان پاکان باد خصوصاً بر محمد النبی علیه السلام وعلی آله اجمعین T || 8 جمله: – T || 9 آمد: آید S || 10 ان شاءالله: – T || 11 نهادیم: نهاده شد S || 12 اول: – T || 14 اول: نزول T || از بهر: و از بهر T

نبات در حیّز مشاهدهٔ ایشان آمد ودر وقت صبح قطرات ژاله بر صفحات سطوح آن نشسته بود. یکی از یکی پرسید که این چیست؟ جواب داد و گفت که اصل این قطرات از زمینست، وبعضی گفتند از دریاست، علی‌هذا در محلّ نزاع افتاد. موری متصرّف در میان ایشان بود. گفت لحظه‌ای صبر کنید تا میل او از کدام جانب باشد که هر کسی‌را زی جهت اصل خویش کششی باشد وبلحوق معدن ومنبع خود شوقی بود. همهٔ چیزها بسنخ خود مُنجذب باشد. نبینی که کلوخی‌را از مرکز زمین بجانب محیط اندازند، چون اصل او سفلیست وقاعدهٔ «کل شیء یرجع الی أصله» ممهّدست، بعاقبت کلوخ بزیر آید. هرچه بظلمت محض کشد اصلش هم از آنست. ودر طرف نور الوهیّت این قضیّه در حقّ گوهر شریف لایح‌تر است، توهّم اتّحاد حاشا، هرچه روشنی جوید همه از روشنیست.

(٤) موران در این بودند که آفتاب گرم شد وشبنم از هیکل نباتی آهنگ بالا کرد، مورانرا معلوم گشت که از زمین نیست، چون از هوا بود با هوا رفت، «نورٌ علی نور یهدی اللّهُ لنوره من یشاءُ ویضرب اللّه الامثال للناس»، «وأنّ الی ربّك المنتهی»، «الیه یصعد الكلم الطیب والعملُ الصالح یرفعه.»

---

2 این : آن T ‖ 2-3 جواب داد و گفت : بعضی گفتند S ‖ 3 وبعضی گفتند . دیگری گفت S ‖ 4 علی هذا : وعلی هذا T ‖ بود گفت : – S ‖ 5 زی : از T ‖ 6 خویش : خرد T ‖ باشد : بود T ‖ خود : خویش T ‖ 7 باشد : باشند S ‖ نبینی : ببیند T ‖ 8 سفلیست: سنگیست S ‖ 10 الوهیت : الهیت T ‖ 11 شریف : شیف T ‖ لایح تراست : لازم است که T ‖ هرچه : هر که T ‖ 12 روشنیست : عالم روشنائی است T ‖ 13 هیکل : هیاکل T ‖ 15-16 سورهٔ ٢٤ (النور) آیهٔ ٣٥ ‖ 16 سورهٔ ٥٣ (النجم) آیهٔ ٤٣ ‖ 16-17 سورهٔ ٣٥ (فاطر) آیهٔ ١١

## فصل دوم

(ە) سلحفاتی چند در ساحل نشمین داشتند ، وقتی بر دریا برسبیل تفرّج نظری می کردند ، مرغی مُنقّش بر سر آب برسم طیور بازی می کرد ، گاه غوطه می‌خورد و گاه برمی‌آمد . یکی از ایشان گفت آیا این شکل مطبوع آبیست یا هوائی ؟ دیگری گفت اگر آب نبودی در آب چه کار داشتی ؟ سوّم گفت اگر آبیست بی آب نتوان بود . قاضی حاکم مخلص کار بر آن آورد که نگاه دارید ومراقب حال او باشید ، اگر بی آب تواند بود نه آبیست و نه بآب محتاجست ، و دلیل برین ماهیست که چون از آب مفارقت کرد حیاتش استقرار نپذیرد . ناگاه بادی سخت برآمد وآب‌را بهم آورد ، مرغك در اوج هوا نشست . حاکم‌را گفتند مؤاخذت‌را بتبیانی حاجتست . حاکم سخن ابوطالب مکّی ــ قدّس الله روحه ــ که در حقّ پیغمبر ما صلّی الله علیه می گوید در باب وجد وخوف : « اذا البسه الله ازال ترتیب العقل عنه ورفع عنه الکون والمکان » . گفت در حال وجد مکان از پیغمبر برمی داشتند . ودر حقّ حسن بن صالح می گوید در باب محبّت در مقام خلّت که « ظهر له العیان فطوی له المکان » . و بزرگان از جمله حجب عقل هوارا و مکان‌را و

5 دیگری : دیگر S || 6 سوم : سیم T || 8–9 ودلیل برین ماهیست : در قوام و دلیل برین حال ماهیست T || 9 ازآب مفارقت کرد : مفارقت کرد ازآب T || 10 هوا : ـT || 11 مواخذت‌را بتبیانی : ماخذت‌را ببیانی T || 12 روحه : + شریف نشنیده آید T || ما صلی الله علیه : ـ T || 13 الله : ـ S || العقل عنه : ـ عنه T || 13–14 الکون والمکان : الکون المکان T || 14 پیغمبر : + علیه‌السلام T || برمی‌داشتند: برمی‌داشت S || 15 حسن‌بن : ـ بن S || 16 مکان‌را : مکانرا جسم S

جسم‌را شمرند. و حسین بن منصور می‌گوید در حقّ مصطفی علیه السلام که «غمض العین عن الاین». ودیگر می‌گوید «الصوفی وراء الکونین و فوق العالمین». و همه متّفقند که تا حجاب بر نخیزد شهود حاصل نشود، و این گوهر که در محلّ شهود می آید مخلوق وحادثست. همه سنگ پشتان بانگ برآوردند که گوهری که در مکان باشد چون ازمکان بدر رود؟ از جهات چون منقطع شود؟ حاکم گفت من نیز از بهر این گفتم این قصه بدان درازی. سنگ پشتان بانگ برآوردند که «عزلناك»، ای حاکم! تو معزولی. وخاك برو پاشیدند، سر در نشیمن بردند.

## فصل سوم

(٦) همهٔ مرغان در حضرت سلیمان علیه السّلام حاضر بودند الّا عندلیب، سلیمان مرغی را برسالت نام زد کرد که عندلیب را بگوید که ضروریست رسیدن ما و شما بیکدیگر. چون پیغام سلیمان علیه السّلام بعندلیب رسید هرگز از آشیان بدر نیامده بود، با یاران خود مراجعت کرد که فرمان سلیمان علیه السّلام برین نسق است واو دروغ نگوید.

1 حسین‌بن منصور: حسین حلاج T || می‌گوید در حق مصطفی: در حق مصطفی می‌گوید T || علیه السلام: ـ T || 2 که غمض: ـ که T || الاین: الانس S || 3 که تا: تا T || 5 درمکان: مکانی S ||6 بدر رود: بیرون رود T || شود: گردد T || نیز از بهر: نه از بهر T || 7 بدان: بدین T || بانگ برآوردند که: گفتند T || 8 ای حاکم: ـ S || 9 بردند: رفتند T || 10 سوم: ـ T || 11 علیه السلام: ـ T || 12 نام زد: نام S || بگوید: بگو T || 13 ضروریست: ضرورت است T || ما وشما: شما وما T || سلیمان علیه السلام: ـ T || 14 رسید: + عندلیب T || بدر: بیرون T || یاران: اشکال T || خود: خویش T || 15 که فرمان: لفظ T || سلیمان: + پیغمبر T

باجتماع ایعاد کرده است . اگر او بیرون باشد وما درون، ملاقات میسّر نشود واو در آشیانهٔ ما نگنجد وهیچ طریق دیگر نیست . یکی سالخورده در میان ایشان بود، آواز داد که اگر وعدهٔ « یوم یلقونه » راست باشد و قضیهٔ « کل لدینا محضرون » ، « وانّ الینا ایابهم » و « فی مقعد صدق عند ملیكٍ مقتدرٍ » درست آید، طریق آنست که چون ملك سلیمان در آشیانهٔ ما نگنجد ما نیز بترك آشیانه بگوئیم وبنزدیك او شویم، و اگر نه ملاقات میسّر نگردد . جنیدرا رحمة الله علیه پرسیدند که تصوف چیست ؟ این بیت بگفت :

وغنّی لی من القلب و غنّیت کما غنّی
و کنّا حیث ما کانوا وکانوا حیث ما کنّا

## فصل چهارم

(٥) جام گیتی نمای کیخسرورا بود . هرچه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مُطّلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می شد . گویند آنرا غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته، ده بند گشاده برآنجا نهاده بود . وقتی که خواستی که از مغیبات چیزی بیند، آن غلاف را

1 وما درون : ودر اندرون اجتماع S ‖ 2 آشیانه : آشیان T ‖ طریق : طریقی S ‖ 3 سورهٔ ۹ (التوبه) آیهٔ ۷۸ ‖ 4 سورهٔ ۳۶ (یس) آیهٔ ۳۲ ‖ سورهٔ ۸۸ ( الغاشیة ) آیهٔ ۲۵ ، وان : ـ و TS ‖ 4-5 سورهٔ ٥٤ ( القمر ) آیهٔ ٥٥ ‖ 6 آشیانه : آشیان T ‖ نیز : ـ T ‖ آشیانه : آشیان T ‖ بگوئیم : بگویم S ‖ او شویم : ملك رویم T ‖ 7 نگردد : نشود T ‖ 8 این : او این T ‖ 9 وغنی... کما غنی : ـ T ‖ 11 چهارم : ـ T ‖ 13 کردی : می کرد T ‖ وبرکائنات ... می‌شد : و بر مغیبات واقف می‌شد بر کائنات مطلع می گشت T ‖ 14 گویند : ـ S ‖ غلافی : غلامی ساخته S ‖ مخروط ساخته : مخروط S ‖ 14 ـ 15 ده بندگشاده برآنجا : بر آنجا بند و کشای S ، ده بندکشا برآنجا T ‖ 15 بود : ـT

در خرطه انداختی. چون همه بندها گشوده بودی بدر نیامدی، چون همه ببستی در کارگاه خرّاط برآمدی، پس وقتی که آفتاب در استوی بودی، او آن جام‌را در برابر می‌داشت. چون ضوء نیّر اکبر بر آن می‌آمد، همهٔ نقوش وسطور عالم در آنجا ظاهر می شد، «واذا الارض مُدّت، واَلقت ما فیها وتخلّت، وأَذِنت لربّها وحُقّت، یا ایّها الانسانُ انّك كادح الی ربّك كدحا فملاقیه»، «لا تخفی منكم خافیةٌ»، «علمتْ نفسٌ ما قدّمت واخّرت».

**شعر**

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم
خود جام جهان نمای جم من بودم

**شعر**

از جام جهان نمای می یاد کنند
آن جام دفین کهنه پشمینهٔ ماست

جنیدراست این بیت:

طوارق انوار تلوح اذا بدت
ویظهر كتمان ویخبرعن جمع

3 نیر : ــ T || برآن : براو T || 4 نقوش و سطور : سطور ونقوش T || عالم : عانیا T || در آنجا : درو T || 4-5 سورهٔ ۸٤ (الانشقاق) آیه ۳-۷ || 6 سورهٔ ٦۹ (الحاقة) آیهٔ ۱۸، منكم : منك TS || 6-7 سورهٔ ۸۲ (الانفطار) آیهٔ ٥ || 10 نمای : نمائی S || 11 شعر : ــ T || 12 از : در T || 13 آن : این T || دفین کهنه پشمینهٔ ماست : آقایان هنری کربین ومحمد معین ازروی نسخهٔ راغب‌پاشا ۱٤۸، ص ۳۳۱ ب، این‌را دفین «لهبة ستمیته» خوانده‌اند || 14 این بیت : ــ S || 16 ویظهر كتمان ویخبر عن : ــ S

## فصل پنجم

(٦) کسی‌را با یکی از ملوك جنّ مؤانست افتاد ، اورا گفت ترا کی بینم؟ گفت اگر خواهی که ترا فرصت التقاء ما باشد قدری از کندر بر آتش نه ، ودر خانه هرچه آهن پاره است و از اجساد سبعه هرچه صریر وصدا دارد بینداز، «والرجز فاهجر». وبسکونت ورفق هرچه بانگ دارد دور کن ، «واصفح عنهم وقل سلام» . پس بدریچه بیرون نگر بعد از آنکه در دائره نشسته باشی ، چون کندر سوخته مرا ببینی ، «لغیرهم المثل السوء» .

جنیدرا رحمه الله پرسیدند که تصوف چیست ؟ گفت « هم اهل‌بیت لا یدخل فیه غیرهم » . خواجه ابوسعید خرّاز رحمه الله گوید :

وقامت صفاتی للملیك بأسرها
وغابت صفاتی حین غیب من الجلس
وغاب الذی من أجله كان غیبتی
فذاك فنائی فافهموا یا بنی الحسّ

در جواب این بیت یکی می‌گوید :

اتیه فلا أدری من التیه من أنا
سوی ما یقول الناس فیّ وفی جنسی

1 پنجم : –T || 2 یکی ازملوك: ملوك از T || 3 ما باشد: باشد T || 5–6 ورفق... دور کن: هرچه بانگ دارد دور کن به‌رفق T || 6 بدریچه : بدری T || 7 چون کندر : و کندر T || 8 المثل : مثل S || 9 رحمه الله : رحمة الله علیه T || 10 رحمه الله : –T || 14 فنائی : فنای S || بنی الحس : بنی جنس T || 15 این بیت یکی می‌گوید : یکی بیتی می‌گوید S ، این بیت یکی را می‌گفت T || 16 اتیه فلا : فوالله لا T || 17 جنسی: فجنسی S

یکی از بزرگان می گوید « اقطع عن العلائق وجرّد من العوائق حتی تشهد رب الخلائق » . گفت چون چنان کردیم وشرائط تمام بجای آوردیم « أشرقت الارض بنور ربّها وقضی بینهم بالحق » و قیل « الحمد لله ربّ العالمین سلام علی تلك المعاهد انّها شریعة وردی ومَهبّ شمالی » .

## فصل ششم

(۱۰) وقتی خفّاشی چندرا با حربا خصومت افتاد و مکاوحت میان ایشان سخت گشت . مشاجره از حدّ بدر رفت ، خفافیش اتّفاق کردند که چون غسق شب در مقعّر فلك مستطیر شود در پیش ستارگان در حظیره افول ُهوی کند ، ایشان جمع شوند وقصد حربا کنند وبر سبیل حراب حربارا اسیر گردانند ، بمراد دل سیاستی بر وی برانند وبرحسب مشیّت انتقامی بکشند . چون وقت فرصت بآخر رسید بدر آمدند وحربای مسکین‌را بتعاون وتعاضد یکدیگر در کاشانهٔ ادبار خود کشیدند وآن شب محبوس بداشتند . بامداد گفتند این حربارا طریق تعذیب چیست ؟ همه اتّفاق کردند بر قتل او ، پس تدبیر کردند با یکدیگر بر کیفیّت قتل . رأیشان بر آن قرار گرفت که هیچ تعذیب بتر از مشاهدت آفتاب نیست ، البتّه هیچ عذابی بتر از مجاورهٔ خورشید ندانستند ، قیاس بر حال

2 چون : ـ T || کردیم : کردم T || وشرائط : چون شرائط T || 3 آوردیم : آورده شد T || 6 چند : ـ S || 8 ستارگان : سیگارگان S || 10 بر وی : ـS || 11 مشیت : ـS || 13 بامداد : بامداد را S || 14 تدبیر : مشاورت T || 14 - 15 بر کیفیت قتل : درکیفیت S || 15 مشاهدت : مشاهده S || 16 بتر : صعب تر T || مجاورت : مجاوره S

خویش کردند واورا بمطالعت آفتاب تهدید می‌کردند. حربا از خدا خود این می‌خواست، مسکین حربا درخود آرزوی این‌نوع قتل می‌کرد. حسینِ منصور گوید:

اقتلونی یا ثقاتی — إنّ فی قتلی حیاتی
وحیاتی فی مماتی — ومماتی فی حیاتی

چون آفتاب برآمد اورا از خانهٔ نحوست خود بدر انداختند تا بشعاع آفتاب معذّب شود وآن تعذیب احیاء او بود، «ولا تحسبّن الذین قُتلوا فی سبیل الله أمواتا بل احیاءٌ عند ربّهم یُرزقون، فَرحین بما آتیهم الله من فضله». اگر خفافیش بدانستندی که در حقّ حربا بدان تعذیب چه احسان کرده اند وچه نقصانست در ایشان بفوات لذّت او ازغصه بمردندی. بو سلیمان دارانی گوید «لو علمِ الغافلون ما فاتهم من لذّة العارفین لماتوا کُمداً».

## فصل هفتم

(۱۱) وقتی هدهد در میان بومان افتاد بر سبیل ره گذر بنشیمن ایشان نزول کرد. و هدهد بغایت حدّت بصر مشهور است وبومان روز کور باشند، چنانکه قصّهٔ ایشان نزدیك اهل عرب معروف است. آن شب هدهد

---

1 کردند: ـS || بمطالعت: بمطالعه S || 1–2 حربا از خدا خود این: واورا ازخدای خود آن T || 2 مسکین حربا در خود: کو هر چه خواهد بخرد ودیدهٔ بینا مسکین خود T || 3 حسین منصور گوید: شعر T || 5 و حیاتی فی مماتی ومماتی فی حیاتی: ومماتی فی حیاتی وحیاتی فی مماتی T || 7–9 سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱۶۳–۱۶٤ || 10 در ایشان: ایشان S || بفوات: بذوق T || 11 از غصه: همانا که در غضب T || گوید: T رحمه الله T || 12 کمدا: ـ T || 13 فصل هفتم: واقعهٔ دیگر T || 14 بومان: پریان S || 14–15 وقتی هدهد... نزول کرد و: ـ T || 15 بصر: نظر S || مشهور است: + وقتی در میان بومان افتاد برسبیل ره‌گذر بنشیمن ایشان نزول کرد T || بومان: پریان S || 16 نزدیك: بنزدیك T || معروف: مشهور T

در آشیان با ایشان بساخت وایشان هر گونه احوال از وی استخبار می‌کردند، بامداد هدهد رخت بربست و عزم رحیل کرد. بومان گفتند: ای مسکین! این چه بدعتست که تو آورده‌ای، بروز کسی حرکت کند؟ هدهد گفت این عجب قصّه ایست، همه حرکات بروز واقع شود. بومان گفتند مگر دیوانه ای، در روز ظلمانی که آفتاب بر ظلمت برآید کسی چیزی چون بیند؟ گفت بعکس افتاده است. شمارا همهٔ انوار این جهان طفیل نور خورشید است، وهمهٔ روشنان اکتساب نور واقتباس ضوء خود ازو کردند، وعین الشمس ازآن گویند اورا که ینبوع نور است. ایشان اورا الزام کردند که چرا بروز کسی هیچ نبیند؟ گفت همه‌را در طریق قیاس بذات خود الحاق مکنید که همه کس بروز بیند واینك من می‌بینم، در عالم شهودم، در عیانم، حجب مرتفع گشته است، سطوح شارق‌را بی اعتوار ریبی بر سبیل کشف ادراك می‌کنم. بومان چون این حدیث بشنیدند حالی فریادی برآوردند وحشری کردند و یکدیگر را گفتند: این مرغ در روز که مظنّهٔ عمی است دم بینائی

1 در آشیان: بآشیانه S || با ایشان: ایشان S || از وی: ازو S || 2 بامداد: بامدادی S || بومان: پریان S || 3 آورده ای: آوردی S || کند: کنند S || 4 بروز: در روز T || بومان: پریان S || 5 دیوانه‌ای: دیوانه S || برظلمت: مظلم T || 6 چیزی: – T || 7 خورشید: خرشید T || روشنان: روشنای S || نور: – T || 8 وعین: وعینی S || گویند اورا: – اورا S، گفته اند اورا T || 9 هیچ نبیند: چیزی بیند S، نه بیند T || 10 بذات خود الحاق مکنید: بذوات خود الحاق کنید S || 11–12 درعیانم … گشته است: در عالم شهود ومحل حجب در ره عالم مرتفع گشته است T || 12 سطوح: سطور T || بی: مع S || ریبی: ریب T || 13 بومان: پریان S || حدیث بشنیدند: حدیث را استماع کردند T || حالی: حالی را S || 14 مرغ: + مبتدع است T || در روز: در روزی S || عمی: عمیت T || بینائی: بینای S

می‌زند. حالی بمنقار و مخلب دست بچشم هدهد فرو می‌داشتند و دشنام می‌دادند، و می‌گفتند که ای روزبین! زیرا که روزکوری نزد ایشان هنر بود. وگفتند اگر باز نگردی بیم قتلست. هدهد اندیشه کرد که اگر خودرا کور نگردانم، مرا هلاك کنند زیرا که بیشتر زخم بر چشم زنند، قتل وعمی بیکبارگی واقع شود، الهام «کلموا الناس علی قدر عقولهم» بدو رسید. حالی چشم برهم نهاد و گفت: اینك من نیز بدرجهٔ شما رسیدم وکور گشتم. چون حال بدین نمط دیدند از ضرب وایلام ممتنع گشتند. هدهد بدانست که در میان بومان قضیهٔ افشاء سرّ ربوبیّت کفر است وافشاء سرّ قدر معصیت، و اعلان سرّ کفر مطّردست. تا وقت رحلت بهزار محنت کوری مزوّر می‌کرد ومی گفت:

بارها گفته ام که فاش کنم هر چه اندر زمانه اسرار آست
لیکن از بیم تیغ وبیم قفا بر زبانم هزار مسمار است

تنفّس صعدائی می‌کرد و می‌گفت «إنّ فی بین جنبیَّ لعلماً جمّاً لو أبذله لاقتل»، «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا» و آیهٔ

---

1 فرو می‌داشتند : فرا داشتند S || دشنام : دشنامش S || 2 می‌گفتند : دشنام T || نزد : بر S || 3 گفتند اگر : گفتند که اگر T || 4 خودرا کور: روی S || هلاك کنند : بکشند T || که بیشتر : که مرا بیشتر T || 5زنند : می‌زنند T || بیکبارگی : یکبارگی S || الهام : – T || کلموا : کلم T || 6 وگفت : گفت S || 7 رسیدم : دریافتم S || ایلام : ایلا S || 8 بومان : پریان S || 8–9 افشاء سر ... واعلان سر کفر: افشاء السر الربوبیة کفر وافشاء سر القدر معصیة واعلان سر کفر S || 12 لیکن از بیم تیغ وبیم قفا : لیکن از زخم تیغ بیخبران T || برزبانم هزار مسمارست : بلبم بر نهاده مسمارست T || 13 تنفس : بنفس S || صعدائی : صعدا S || 13–14 ان فی ... لا قتل : ان فی بین جنبی لعلما جما لواجد له حمله S || 14 لو کشف..: حدیث «لوکشف‌الغطاء ...» دربحارالانوار، جلد شانزدهم، ص ٥٩، آمده‌است.

«ألّا یسجدوا لله الذی یخرج الخبء فی السموات والارض» «وإن من شیء الّا عندنا خزآئنه وما ننزّله الّا بقدر معلوم.»

## فصل هشتم

(۱۲) پادشاهی باغی داشت که البتّه در فصول اربعه از ریاحین وخضرت ومواضع نزهت خالی نبودی، آبهای عظیم درآنجا روان واصناف طیور بر اطراف اغصان انواع الحان ادا می‌کردند، واز هر نعمتی که در خاطر متخلّج می شد و هر زینتی که در وهم می آید در آن باغ حاصل بود، واز آن جمله جماعتی طواویس بغایت لطف وزیب ورعونت در آنجا مقام داشتندی ومتوطّن گشته بودند. وقتی این پادشاه طاوسی‌را از آن جمله بگرفت وبفرمود تا اورا در چرمی دوزند چنانکه از نقوش اجنحهٔ او هیچ ظاهر نماند وبجهد خویش مطالعهٔ جمال خود نتوانست کرد. و بفرمود تا هم در باغ سلّه‌ای بر سر او فرو کردند که جز یکی سوراخ نداشت که قدری ارزن درآنجا ریختندی از بهر قوت وبرگ معیشت او. مدّتها برآمد، این طاوس خودرا وملك‌را وباغ‌را

---

1 سورهٔ ۲۷ (النمل) آیهٔ ۲۵ || 1–2 سورهٔ ۱۵ (الحجر) آیهٔ ۲۱ || 3 فصل هشتم: واقعهٔ دیگر T || 4 اربعه: + آن باغ T || 5 وخضرت: – T || عظیم: روان T || روان: – T || اصناف: اضاف S || 6 الحان ادامی کردند: حیوان الحان می‌کردند T || واز: ازS || نعمتی: نغمی S، لعتی T || 8 ازآن: از T || جماعتی: جمعی S || ورعونت: رعونت: T || 9 داشتندی: ساخته بودند T || گشته بودند: شده T || 10از آن: ازاین T || درچرمی دوزند: دوچرمی دوختند S || چنانکه از: – از S || 11 بجهد: بحد T || 11–12 مطالعه جمال خود نتوانست کرد: ملاحظت حال خود تواند کرد T || 14 مدتها برآمد: چون مدتی برآمد T

ودیگر طواویس‌را فراموش کرد. در خود نگاه می‌کرد الّا چرم مستقذر بی نوا نمی‌دید ومسکنی بغایت ظلمت وناهمواری، دل بدان نهاد ودر دل مترسّخ کرد که زمینی عظیم‌تر از آن مقعد سلّه نتوان بود، چنانکه اعتقاد کرد که اگر کسی ورای این عیشی و مقرّی و کمالی دعوی کند کفر مطلق وسقط محض وجهل صرف باشد. الّا این بود که هر وقت که بادی خوش وزیدن گرفتی وبوی ازهار واشجار وگل وبنفشه وسمن وانواع ریاحین بدو رسیدی، از آن سوراخ لذّتی عجب یافتی، اضطرابی در وی پدید آمدی ونشاط طیران درو حاصل گشتی ودر خود شوقی یافتی، ولیکن ندانستی که آن شوق ازکجاست زیرا که لباس جز چرم ندانستی وعالم جز سلّه وغذا جز ارزن. همه چیزها فراموش کرده بود، واگر نیز وقتی اصوات والحان طواویس و نغمات طیور دیگر شنیدی هم شوق و آرزوی او پدید آمدی، ولیکن متنبه نگشتی ازآن اصوات طیور وهبوب صبا. وقتی نشاط آشیان کردی:

هبت علیّ صبا تکاد تقول
انّی الیك من الحبیب رسول

---

2 ناهمواری: ناهموار S || بدان: را بران S || 3 که زمینی عظیم تر از آن مقعد سله نتوان بود: هیچ زی‌عظیم از چرم نیست و هیچ مقام لطیف‌تر از مقعر سله نتواند بود T || 4 مقری‌وکمالی: کمالی ومقری T || 5 کفر مطلق وسقط محض: سقطهٔ مطلق محض T || 6 خوش: – S || وبوی: بوی T || وسمن: – T || 8 درو: – T || 9–10 لباس جز چرم ندانستی: خود را جزچرم ندانست S || 10 عالم: + را T || غذا: + را T || 11 اصوات و: T || دیگر: – T || 12 هم شوق وآرزوی او: هم آرزو وشوق T || ولیکن: لیکن S || 13 آشیان: ایشان S || 14 تکاد: یکاد TS || تقول: یقول S || 15 + تصرفت خبرای فقلت احبها فی‌قصتی طول و انت ملول

(۱۳) مدّتی در آن تفکّر بماند که این باد خوش‌بوی چیست واین اصوات خوش از کجاست ؟

یا ایها البرق الذی تلمّع
من ایّ اکناف الحمی تسطّع

معلومش نمی گشت ودرین اوقات بی اختیار او فرحی درو می‌آمد :

ولو انّ لیلی العامریّة سلمت
علیّ ودونی تربة وصفائح
تسلمت تسلیم البشاشة او زقا
الیها صدی من جانب القبر صائح

واین جهالت او از آن بود که خودرا فراموش کرده بود ووطن‌را « نسو الله فأنساهم انفسهم » . هر وقت که از باغ بادی یا بانگی برآمدی او در آرزو آمدی بی آنکه موجبی شناختی یا سببش معلوم بودی .

این دو بیت از یك شعر است :

سری برق المعرة بعد وهن
فبات برامة یصف الکلالا
شجا رکبا و أفراسا وابلاً
و زاد فکاد ان یشجوا الرحالا

1 تفکر T || 2 کجاست : کجا می‌آیدT || 3یا ایها : یایهاS || 4 الحمی : السماء T || 5 معلومش نمی گشت : معلوم نمی‌شد T || درو : درویS || 6–10 ولوان‌لیلی... واین جهالت : ـ T || 10 وطن را : وطن T || 11 سورهٔ ۵۹ (الحشر) آیهٔ ۱۹ || بانگی : آوازی T || برآمدی : درآمدیT || 12 او در آرزو آمدی : ـT || سببش معلوم بودی : سببی بسیار ذوقش پیدا شدی T || 17 یشجوا : یشجو S

(۱٤) روزگاری در آن حیرت بماند تا پادشاه روزی بفرمود که آن مرغرا بیاورید واز سلّه وچرم خلاص دهید . « فانّما هی زجرةٌ واحدةٌ » ، « فاذا هم من الاجداث الی ربّهم ینسلون » ، « اذا بعثر ما فی القبور وحصّل ما فی الصدور انّ ربّهم بهم یومئذٍ لخبیر» . طاوس چون از آن حجب بیرون آمد خویشتن‌را در میان باغ دید ، نقوش خودرا بنگریست وباغرا وازهار واشکال آنرا بدید وفضای عالم ومجال سیاحت وطیران واصوات والحان واشکال وامثال واجناس ، در کیفیّت حال فرو ماند وحسرتها خورد . « یا حسرتی علی ما فرّطتُ فی جَنب الله » ، « فکشفنا عنك غطاءك فبصرك الیوم حدید » ، « فلولا اذا بلغت الحلقوم ، وأنتم حینئذٍ تنظرون ، ونحن أقرب الیهِ منکم ولکن لا تُبصرون » ، «کلاّ سوف تعلمون ، ثمّ کلاّ سوف تعلمون .»

## فصل نهم

(۱٥) ادریس صلّی الله علیه جملهٔ نجوم وکواکب با او در سخن آمدند ، از ماه پرسید که ترا چرا وقتی نور کم شود وگاه زیادت ؟ گفت بدانکه جرم من سیاهست وصیقل وصافی ومرا هیچ نوری نیست ،

1 روزگاری : روزی دراز S || بفرمود : گفت T || 2 بیاورید واز سله وچرم خلاص دهید : ازچرم بدر آرید واستخلاص دهید T || 2–3 سورهٔ ۳۷ (الصافات) آیهٔ ۱۹ || سورهٔ ۳٦ (یس) آیه ٥١ || 3 سورهٔ ۱۰۰ ( العادیات ) آیهٔ ۹–۱۱ || 5 خویشتن : خود T || 6 بنگریست : –S || آنرا بدید : خود را بدید : – T || 7 واشکال وامثال : – S || 8 فروماند : تعجب می‌ماند S || یا حسرتی... فی جنب الله : –T || سورهٔ ۳۹ (الزمر) آیهٔ ٥٧ || 9 سورهٔ ٥۰ (ق) آیهٔ ۲۱ || 9–10 سورهٔ ٥٦ (الواقعة) آیهٔ ۸۲–۸٤ || 11 سورهٔ ۱۰۲ ( التکاثر ) آیهٔ ۳ – ٤ || 12 فصل نهم : – نهم T || 13 صلی الله : صلوات الله T || جمله : – T || در سخن : به سخن T || 14 شود : می شود T || 14 گاه : گاهی T || 15 ومرا : مرای

ولیکن وقتی که در مقابلهٔ آفتاب باشم بر قدر آنکه تقابل افتد از نور او مثالی در آئینهٔ جرم من همچو صورتهای دیگر اجسام در آئینه ظاهر شود. چون بغایت تقابل رسم، از حضیض هلالیّت باوج بدریّت ترقی کنم. ادریس از او پرسید که دوستی او با تو تا چه حدّیست؟ گفت تا بحدّی که هر گه که در خود نگرم در هنگام تقابل خورشیدرا بینم زیرا که مثال نور خورشید در من ظاهر است، چنانکه همه ملاست، سطح وصقالت روی من مستقّرست بقبول نور او، پس در هر نظری که بذات خود کنم همه خورشیدرا بینم. نبینی که اگر آئینه‌را در برابر خورشید بدارند صورت خورشید درو ظاهر گردد، اگر تقدیراً آئینه‌را چشم بودی ودر آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگریستی همه خورشیدرا دیدی اگر چه آهنست. «انا الشمس» گفتی زیرا که در خود الّا آفتاب ندیدی. اگر «انا الحق» یا «سبحانی ما أعظم شأنی» گوید عذر اورا قبول واجب باشد «حتی توّهمت مما دنوت انّك انّی.»

---

1 برقدر: هر قدر S || 2 همچو: همچون که S || 5 هر که: هروقت T || 6 خورشید: قرص خوشید T || 7 مستقرست: مستغرقست T || درهر: بهر S || 8 کنم: نگرم S || نه بینی: – T || 9 بدارند: آرند S || 9 خورشید: آفتاب T || 11 خورشید: آفتاب T || 12 آفتاب ندیدی: که آفتاب نمی بیند T || الحق: الحقی گوید T || 13 اورا: او T

## فصل دهم

(۱۶) کسی که ساکن خانه‌ای باشد، اگر در جهتست خانهٔ او در جهتست، نیز لازم آید بر طریق نفی برین وجه، «فرغ لی بیتاً انا عند المنکسرة قلوبهم.» خدای تعالی منزّهست از مکان وجهت وهم معطل از خطاست، «علی قدر اهل العزم تأتی العزائم.» در خانه بکدخدای ماند همه چیز، «لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر»، هرگز خانه وکدخدا یکی نشود.

## فصل یازدهم

(۱۷) هر چه مانع خیرست بدست وهر چه حجاب راهست کفر مردانست، راضی شدن از نفس بدانچه اورا دست دهد، وبا او ساختن در طریق سلوك عجز است وبخود شاد بودن تبه است، واگر نیز بهر حقّ باشد بکلی روی بحقّ آوردن خلاص است.

1 دهم: – T || فصل: فصل ملك کیهان را چون آئینه ای بود که حلیت او در آنجا ظاهر شود اگر نیز نور نباشد درخور وملك باشد، پس شاید که آئینهٔ ملك درمحلهٔ ملك نباشد T || 2–3 اگر در جهتست ... برین وجه: اگر خانه در جهتست او نه در جهت باشد پس نفی جهت لازم آید برین طریق یا داود T || 3 این مأثوره در کتب معتبر موجود نیست || 4 خدای تعالی: خدا S || وجهت: واز جهت T || 5 مبطل از: مبطلان S || در خانه: از خانه S || 6 سورهٔ ۴۲ (الشوری) آیهٔ ۹ || لیس ... یکی نشود: – T || 8 یازدهم: – T || 9 مانع: نافع S || 10 بدانچه: بآنچه S || 11 در طریق: – دو T || شاد بودن: شاد شدن T

## فصل دوازدهم

(۱۸) ابلهی چراغی در پیش آفتاب داشت ، گفت ای مادر ! آفتاب چراغ مارا ناپدید کرد . گفت اگر از خانه بدر برند خاصه بنزد آفتاب هیچ نماند ، نه آنکه ضوء چراغ معدوم گردد ، ولیکن چشم چون چیزی عظیم‌را بیند کوچك‌را حقیر در مقابلهٔ آن بیند ، کسی که از آفتاب در خانه رود اگر چه روشن باشد هیچ نتواند دید ، « کلّ من علیها فانٍ ، ویبقی وجه ربّك ذوالجلال والاکرام » ، « الا کلّ شیء ما خلا الله باطل » ، « هو الاوّل والاخر والظاهر والباطن وهو بکل شیءٍ علیم » ،

نوشته شد فصلی چند که از رسالت « لغت موران » یافته است .

والحمد لله رب العالمین والصلوة علی خیر خلقه

محمد و آله اجمعین

---

1 دوازدهم : — T || 3 کرد : می کند T || اگر : چو T || برند : نهی T || 4 نه آنکه ضوء چراغ : آنکه چراغ وضوءش S || چشم : — S || 5 کوچك را حقیر : کودك حقیر را T || کسی که : — که S || 6 – 7 سورهٔ ٥٥ ( الرحمن ) آیهٔ ۲۶–۲۷ || 7–8 سورهٔ ٥٧ (الحدید) آیهٔ ۳ || 9 نوشته شد ... یافته است : — T || 10–11 والحمدالله ... اجمعین : تمت الرسالة بحمد الله وحسن توفیقه T

# (۱۱)
# صفیر سیمرغ

رسالهٔ

# صفیر سیمرغ

بسم الله الرحمن الرحیم
وبه الحول والقوّة

(۱) سپاس باد واهب حیوةرا ومبدع موجوداترا ودرود برخواجگان رسالت وائمّهٔ نبوت سیّما بر صاحب شریعت کبری وهادی طریقت علیا محمّد مصطفی صلی الله علیه وسلّم.

(۲) امّا بعد. این کلمه‌ای چند است در احوال اخوان تجرید تحریر افتاد وسخن در آن محصور است در دو قسم: قسم اول در بدایا، وقسم دوّم در مقاصد. واین رساله موسومست بصفیر سیمرغ، و زیان ندارد که در پیش مقدمه یاد کنم از احوال این مرغ بزرگوار ومستقر او. روشن روانان چنین نموده‌اند که هر آن هدهدی که در فصل بهار بترك آشیان خود بگوید وبمنقار خود پرو بال خود بر کند

---

4 و به الحول والقوة ـ T || 5 باد: ـ T || 6 هادی: هادئی S || علیا: مثلی S || 7 صلی‌الله علیه وسلم: علیه الصلوة والسلام T || 8 چند است: ـ است T || اخوان: ـ T || 9 تحریر افتاد: گفته آمد T || 10 وقسم: قسم T || رساله: جزو T || 11 وزیان ندارد که: که او زیان ندارد اگر S || 11–12 مرغ بزرگوار: سیمرغ T || 12 چنین: چنان T || 12–13 هدهدی که درفصل... و قصد کوه قاف کند: کسی که درفصل ربیع قصد کوه قاف کند وآشیان خودرا ترك بگوید و بمنقار خویش پروبال خودرا بر کند چون S

وقصد کوه قاف کند سایهٔ کوه قاف بر او افتد بمقدار هزارسال این زمان که « وانّ یوماً عند ربّك کالف سنة ممّا تعدون » ، واین هزار سال در تقویم اهل حقیقت یك صبح دم است از مشرق لاهوت اعظم . درین مدت سیمرغی شود که صفیر او خفتگانرا بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است . صفیر او بهمه کس برسد ولکن مستمع کمتر دارد ، همه باویند وبیشتر بی‌ویند .

با مائی و با ما نئی — جائی از آن پیدا نئی

وبیمارانی که در ورطهٔ علت استسقا ودق گرفتارند سایهٔ او علاج ایشانست ومرض‌را سود دارد . ورنگهای مختلف‌را زایل کند واین سیمرغ پرواز کند بی جنبش وبپرد بی پر ، ونزدیك شود بی قطع اماکن . وهمه نقشها از اوست ، واو خود رنگ ندارد ، و در مشرق است آشیان او ومغرب از او خالی نیست . همه بدو مشغولند واو از همه فارغ ، همه ازو پر و او از همه تهی . وهمهٔ علوم از صفیر این سیمرغ است وازو استخراج کرده اند وسازهای عجیب مثل ارغنون وغیر آن از صدا ورنّات او بیرون آورده اند .

1 بمقدار : مقدار S ‖ 2 سورهٔ ۲۲ (الحج) آیهٔ ٤٦ ‖ مما تعدون : ــ S ‖ سال : ــ T ‖ 3 صبحدم : صبح S ‖ 5 کس برسد : میرسد T ‖ لکن : لیکن T ‖ کمتر : کم T ‖ 6 همه باویند وبیشتر بی‌ویند : همه با اواند و بیشتر بی‌اواند S ‖ ویند : + چنانکه قائل گوید T ‖ 7 و باما نئی : مارا نئی S ‖ 8 و بیمارانی ... گرفتارند : و بیماران که رهین علت استسقا باشند ویا گرفتار دق T ‖ علاج : درعلاج S ‖ 9 ورنگهای... بی پر : ــ S ‖ 10 بی پر : + و رنجهائی بی مسافت S ‖ اماکن : ــ S ‖ و همه : اما بدانکه همه S ‖ 11 نقشها : نقشهای ما T ‖ خود رنگ : لون S ‖ ودر: و T ‖ 12 نیست : نه T ‖ بدو : ازو T ‖ 13 پر : پرند S ‖ این سیمرغ . آن مرغ T ‖ 13-14 و ازو استخراج کرده‌اند و : ــ S ‖ 15-16 صدا ورنات او بیرون آورده‌اند : صدای آن مرغ استخراج کرده‌اند S ‖ 16 آورده اند : + چنانکه قائل گوید S

بیت

چون ندیدی همی سلیمان‌را
تو چه دانی زبان مرغان‌را

وغذای او آتش است وهرکه پری از آن او بر پهلوی راست بندد وبر آتش گذرد از حرق ایمن باشد. ونسیم صبا از نفس اوست، از بهر آن عاشقان راز دل واسرار ضمایر با او گویند. این کلمات که متحرّر می شود اینجا نفثهٔ مصدور است و چیزی مختصر است از آن واز ندای او.

## قسم اول: درمبادی

(۳) وآن سه فصلست: فصل اوّل در تفضیل این علم، فصل دوم در آنچه اهل بدایارا ظاهر شود، فصل سوم در سکینه. قسم دوم در مقاصد وآن سه فصلست: فصل اوّل درفنا، فصل دوّم در آنکه هرکه عالم‌تر عارف‌تر بود، فصل سوّم در اثبات لذّت بنده مرحقّ را.

### فصل اول ازقسم اول: در تفضیل این علم برجملهٔ علوم

(٤) بر رأی روشن دلان نپوشد که ترجیح علمی بر دیگری

---

2 چون ندیدی همی سلیمان را : تو ندیدی شب سلیمان را T || 4 و غذای او: و غذای این سیمرغ S || ازآن او : ازآن پر S || پهلوی : پهلوئی S || 5 وبر : بر T || گذرد : بگذرد T || حرق : حریق S || باشد : بود T || 6 بهرآن : برای این T || 7 متحرر می‌شود : تحریر شد S || 7 نفثهٔ مصدور است : اینجا نهفته است از مصدور S || مختصر است : است T || 9 درمبادی : ـ T || فصل اول : ـ فصل T || 10 فصل دوم:ـ فصل T || فصل سوم :ـ فصل T || 11قسم دوم :ـ قسم T || درمقاصد وآن :ـ T || فصل اول : ـ فصل T || 12 فصل دوم : ـ فصل T || 12 آنکه :آنچه S || بود : ـ T || فصل سوم : قسم سیم T || مرحق‌را : بحق S || 15 بررای : برای S || دیگری : دیگر S

ازچند وجه باشد: اوّل آنست که معلوم شریف‌تر بود چنانکه ترجیح زرگریست بر پالان‌گری که تصرّف این علم در زراست و تصرف این دیگر در چوب وپشم. وجه دوّم از بهرآنکه علمی‌را ادّله قوی‌تر بود از علمی دیگر. وجه سوّم آنکه مهم‌تر باشد اشتغال در آن وفایدهٔ او بیشتر باشد، وجملهٔ امارات ترجیح درین علم موجود است بنسبت با دیگر علوم. امّا از جهت نظر بمقصود ومعلوم ظاهر است که درین علم مقصود ومطلوب ومعلوم حقّ است ـ تعالی شأنه ـ ودیگر موجودات‌را با عظمت او نسبت کردن ممکن نیست. وامّا از جهت یافت دلیل وتاکّد برهان مبیّن است که مشاهده قوی‌تر از استدلال باشد، ومحقّقان صناعت کلام جایز میدارند که حقّ تعالی بنده‌را علم ضروری دهد بوجود او وصفاتش وغیر آن. پس چون این جایز است که بعضی‌را حاصل شود شك نیست که راجح باشد بر آنچه تحمّل کلفت ونظر و مشقّت استدلال و اقتحام مشکوك ومحلّ شبهت باید کرد. بعضی‌را از متصوّفه پرسیدند که «ما الدلیل علی وجود الصانع؟» فقال «قد اغنی الصباح عن المصباح»، یکی دیگر گوید هم از ایشان که «مثال کسی که حقّ‌را طلب کند

1 ترجیح زرگریست: تفضیل زرگری T || علم: ـ T || و تصرف این دیگر: و آن دیگری T || در چوب و پشم: در پشم T || 3 وجه دوم از بهرآنکه: دوم آنکه T || علمی‌را ... علمی دیگر: این علم را ادله قوی تر از علمی دیگرست S || وجه سوم: سیم T || 4 باشد اشتغال در آن: بود اشتغال بدان T || او بیشتر باشد: آن بیشتر بود T || 6 بمقصود: بمقصد T || و معلوم: ـ S || تعالی شانه: ـ S || 8 و اما: اما S || یافت: ـ T || و تاکد: ـ T || مبین: متعین S || 9 باشد: ـ T || صناعت کلام: کلامی T || 10 علم ضروری: علمی ضروری T || دهد بوجود: بدهد با وجود S || 11 پس چون ... حاصل شود: چون جایز است این‌نوع بعضی که حاصل شود S || 11-12 که راجح: ـ که S || 12 ونظرو: نظرو S || 14 فقال: قال S || قد: لقد S || 15 که مثال: مثل T || حق: معرفت حق T

بدلیل همچنان باشد که کسی بچراغ آفتابرا جوید . ومحقّقان اصول مسلّم داشته اند واتفاق کرده که در آخرت شاید حقّ تعالی بندگانرا ادراکی آفریند در حاسهٔ بصر ، حقّ را ببینند بی واسطهٔ دلیل وبرهان ، وتنبیه شرط نیست پیش اهل حقّ ، شاید که بدین قواعد مثال این ادراك در دل ایجاد کند تا در دنیا اورا ببیند بی واسطه وحجّتی . وازینست که عمر ــ رضی الله عنه ــ گفت «رأی قلبی ربّی» ، وعلیّ ــ کرّم الله وجهه ــ گفت « لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً » . ودر اینجا سرّها پوشیده است که لایق این موضوع نیست . وامّا از جهت اهمیّت شکی نیست که انسانرا مهمتر از سعادت کبری چیزی نیست ، بلکه جملهٔ مطالب بنسبت با این مختصر باشد ، واعظم وسائل معرفت است ، پس از جملهٔ وجود ثابت گشت که معرفت شریفتر است ازجملهٔ علوم . وجنید ــ رحمة الله علیه ــ گفت « اگر دانستمی که زیر آسمان علمیست شریفتر از آنکه محقّقان معرفت در آن خوض میکنند بجز بدان مشغول نبودمی وبابلغ الطرق در تحصیل آن سعی نمودمی تا بدست آوردمی » .

---

1 باشد : است T || بچراغ آفتابرا : آفتابرا بچراغ T || و محققان : و چون محققان S || 2 و اتفاق : و اثبات T || حق تعالی : باری عز اسمه T || 3 ببینند : بینند T || واسطه : توسط S || 4 و تنبیه : ــ T || که بدین : بدین S || مثال : که مثال S || 5 در دل : ــ T || واسطه و : ــ T || 6 رضی الله عنه : ــ T || علی کرم‌الله وجهه گفت : امیرالمؤمنین علی گفت رضی‌الله عنهما T || علی کرم‌الله وجهه می گوید S || 7 در اینجا : دراین معنی T || سرها : سرهای T || 8 موضع : موضوع S || 9 که انسان را : مردمانرا S || سعادت کبری : سعادت ایمان (؟) T || 10 بنسبت : نیست S || معرفت : علم معرفت T || 11–12 رحمة‌الله علیه گفت : گفتی رضی‌الله عنه T || 12 علمیست : + این عالم S || بدان : بدن آن S || 13 نبودمی : بودمی S || 14 بابلغ الطرق : بابلغ طریق S || تا بدست‌آوردمی : ــ T

## فصل دوم : درآنچه اهل بدایا را ظاهر شود

(٥) اوّل برقی که از حضرت ربوبیّت رسد بر ارواح طلاّب، طوالع ولوایح باشد وآن انواریست که از عالم قدس بر روان سالك اشراق کند ولذیذ باشد، وهجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه درآید وزود برود، « وهوالذی یریکم البرق خوفاً وطمعاً » خوفاً من الزوال وطمعاً فی الثبات . از نظر دوّم این اشارتست باوقات اصحاب تجرید . وصوفیان این طوالعرا اوقات خوانند، واز اینجاست که یکی می‌گوید « الوقت أمضی من السیف » وگفته اند « الوقت سیف قاطع » . و در کلام الهی اشارت بسیار است بدان چنانکه می‌گوید « یکاد سنا برقه یذهب بالابصار » . واسطی را پرسیدند که « انزعاج بعضی مردم در حال سماع ازکجاست ؟ » گفت « انواریست که ظاهر شود پس منطوی گردد » ومثل بدین بیت زد :

شعر

خطرت فی القلب منها خطرة

خطرة القلب بدا ثم اضمحل

---

1 ظاهر : حاصل T || 2 برقی : بریدی T || 3 طوالع : طوائح S || انواریست که : انوار S || 3 سالك : گویا T || 4 ماند : باشد S || خاطف : — T || 5 هوالذی . . . طمعاً : هوالذی یریکم البرق S || سورهٔ ۱۳ (الرعد) آیهٔ ۱۳ || 5–6 خوفاً من الزوال ... فی‌الثبات : — S || 6 از : و در T || این : + آیت T || اوقات: اوقاف T || 7 طوالع : طوائح S || 8 الوقت امضی... قاطع : الوقت سیف‌قاطع وگفته‌اند الوقت امضی من السیف T || 9–10 سورهٔ ۲٤ ( النور ) آیهٔ ٤۳ || یکاد . . . بالابصار : یکاد یخطف بالابصار و غیر آن T || 11 انواریست . . . بیت زد : انواریست که ظاهر می‌شود پس منطقی می‌گردد و مثل زد بدین بیت S || 15 بدا : ابتدا T

« ولهم رزقهم فیها بکرة وعشیاً » . واین لوایح همه وقتی نیاید ، مدتی باشد که منقطع می‌شود . وچون ریاضت بیشتر گردد بروق بسیارتر آید تا بدان حدّ رسد که مردم در هرچه نگرد بعضی از احوال آن عالم بایاد آرد ، وناگاه این انوار خواطف مترادف شده ، وباشد که در عقب این اعضا متزلزل گردد . ورسول ـعلیه السلامـ بانتظار این حال می‌فرماید چنانکه از لفظ نبوی مشهوراست: «انّ لربّکم فی‌ایّام دهرکم نفحات رحمته ألا فتعرضعوا لها .»

(۶) ومرتاض بفکر لطیف وذکر خالص از شوایب هواجس در وقت فترت حواس استعانت کند از بهر استعادت این حالت . وروا باشد که کسی‌را که ریاضت ندارد در بعضی اوقات این حالت بیاید واو غافل باشد . واگر کسی ترصد کند در ایّام اعیاد که مردم قصد مصلّی کنند وآوازهای افراشته وتکبیرهای برآمده وصیحهٔ سخت در افتاده وآواز صُنوج وابواق غلبه گرفته ، اگر صاحب نظری باشد که طبعی سلیم دارد وتذکّر احوال قدسی کند حالی ازین اثر یابد سخت خوش .

(۷) وهمچنین در وقت حرب که وقت التقاء مردان باشد وصیحهٔ

---

1 سورهٔ ۱۹ (مریم) آیهٔ ۶۳ || وقتی : وقت S || 2 باشدکه : ـ T || نگرد : نگاه کند T || 4 آرد : او آید S || 5 اعضا : ـ T || رسول ؛ مصطفی T || حال: حالت T || 6 ازلفظ ... مشهوراست : مشهور است ازلفظ نبوی S || ان : امن S || 7 رحمته : ـ T || این حدیث نبوی بدون کلمهٔ رحمته در حدائق الحقائق معین‌الدین هروی تصحیح دکتر سید جعفر سجادی ، طهران ، ص ۷۴۳ ، آمده است . || 8 ذکر : فهم S || حواس : ـ S || استعانت : استغاثت T || 9 استعادت : استفادت T || 10 کسی‌راکه :ـ کسیT || 11 واگر: اگر S || 12 وآوازهای :آوازهای S || صیحه : ضجه T || 13 نظری: فطنی S || طبعی : طبع S || 14 قدسی : قدس T || اثر یابد: اثری بیابد T || 15 وقت حرب که وقت : حروب بوقت S || صیحه: ضجه S

مبارزان وشیههٔ اسبان وآواز طبل برآید وجنگ سخت شود ، ومردم اقتحام کنند وسیوف متحرّك گردد ، واگر کسی اندك مایه خاطر صافی دارد ، اگرچه صاحب ریاضت نباشد ، ازین حال خبر یابد بشرط آنکه در آن وقت تذکّر احوال قدسی کند وارواح گذشتگان ومشاهدهٔ کبریا و صفوف ملاء اعلی به یاد آرد . واگر نیز کسی بر اسب دونده بر نشیند واسب‌را بتاخت برانگیزد قوی وتقدیر کند که می‌رود وهیکل بجای می‌گذارد وهیبتی سخت در خود آرد وبجان مجرّد بحضرت قیّومیّت می‌رود ودر صف قدسیان منخرط می گردد ، ودر مثل این حال نیز اثری بروی پدید آید و اگرچه مرتاض نباشد . در اینجا اسراریست که در این روزگار کم کسی بغور آن رسد . وچون مردم‌را این بروق درآید اثری ازآن بدماغ رسد وباشد که همچنان نماید که در دماغ و کتف وپشت ، رگی سخت قوی جستن گیرد ونیك لذیذ باشد، وبسماع نیز استعانت کند ، تمام‌تر بود واین هنوز مقام اوّل است .

## فصل سوم درسکینه

(۸) پس چون انوار سرّ بغایت رسد وبتعجیل نگذرد و زمانی دراز

1 وشیههٔ اسبان... سخت شود : برخیزد و صهیل اسبان برآید و آواز طبل وسازهای جنگ سخت‌شود S || 2 وسیوف متحرك گردد : و شمشیرها مجرد کنند S || واگر: اگر S || خاطر : خاطری S || 3 حال خبر یابد : حالت خبر دارد T || 4 درآن‌وقت : ابدا T || 5–6 و اگر نیزکسی .. . قوی : و اگر بر اسبی دونده باشد و اسب را بتاختن برانگیزاند T || 6 میرود و: ـ S || 7 وهیبتی سخت درخودآرد :ـ T || 8–9 حال‌نیز اثری بروی پدید آید : حالت نیز از این بروق اثری بیاید T || 9 و اگرچه : واگر نیز T || اسراریست: اسراراست T || 10رسد : برسد S || بروق : مروقT || 11 که دردماغ : ـ که S || 12 رگی‌سخت قوی جستن گیرد : وغیرآن که رگ جستن گیرد S || 13 تمام‌تر بود: تمام شود S || واین... است : ـ T || 14 سوم : سیم T || 15 انوار سر : این انوار T

بماند ،آنرا سکینه گویند ، ولذّتش تمام‌تر باشد از لذّات لوایح دیگر . ومردم چون از سکینه باز گردد و ببشریّت بازآید ، عظیم متندّم شود بر مفارقت آن، ودرین معنی یکی از صلحا گفته است

بیت

یا نسیم القرب ما أطیبکا ذاق طعم الانس من حلّ بکا
أیّ عیش لاناس قربوا قد سقوا بالقدس من مشربکا

ودر قرآن مجید ذکر سکینه بسی است. چنانکه می‌گوید « فأنزل الله سکینته»، وجای دیگر گفت «هو الذی أنزل السکینة فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم . » وکسی‌را که سکینه حاصل شود، اورا اخبار از خواطر مردم واطلاع بر مغیبات حاصل آید وفراستش تمام گردد. ومصطفی ـصلّی‌الله علیه وآله وسلّم‌ـ ازآن خبر داده که «اتّقوا فراسة المؤمن فانّه ینظر بنور الله». ورسول علیه السلام در حقّ عمر رضی الله عنه می‌گوید «انّ السکینة ینطق علی لسان عمر » . وگفت « إنّ فی امّتی محدّثین و متکلّمین و إنّ عمر منهم » . وصاحب سکینه از جنّت عالی نداهای بغایت لطیف بشنود ومخاطبات روحانیّت بدو رسد ومطمئن گردد چنانکه

1 آنرا : آنکه S || تمام‌تر ... لوایح دیگر : تمام‌تر از لذت لوایح باشد T || 2 متندم : منتدم T || 3 یکی ازصلحا : خوش T || 6 مشربکا : سربکا S || 7–8 فانزل الله سکینته و جای دیگر گفت: ـ T || 7–8سورهٔ ۹ (التوبة) آیهٔ ٤۰ || 8–9 سورهٔ ٤۸ (الفتح) آیهٔ ٤ || 9 شود : آید T || 9–10 اورا اخبار ... اطلاع : او از خواطر مردم خبر دارد واطلاعش S || 11 صلی‌الله‌علیه وآله‌وسلم: علیه‌السلامT || 11–12 ازآن‌خبرداده...می گوید: درحق عمر گفت T || 11–12 : اتقوا..: این حدیث درجامع صغیرسیوطی، جلداول، ص۸، آمده است || 13 ان السکینة . . . عمر : ان الحق لینطق علی لسان عمر T ، این حدیث در مسند ابن حنبل ، جزء اول ، ص ۱۰٦،آمده است || 14 منهم : لمنهمT || جنت عالی : جنه عالیه T || 15 بشنود : شنود T || روحانیت : ـ T

در وحی الهی مذکور است: «ألا بذکر الله تطمئنّ القلوب»، و صور بغایت طراوت ولطافت مشاهده کند از محاکات اتّصال بمقامات علوی. واین مقام متوسّطست از مقامات اهل محبّت، در حال بین الیقظة والنوم آوازهای هایل ونداهای عجیب بشنود، ودر وقت غشیان سکینه نورهای عظیم بیند، وباشد که از غایت تلذّذ عاجز شود. واین وقایع بر راه محقّقان است نه بر طریق جماعتی که در خلوت چشم برهم نهند وخیال بازی می‌کنند. واگر از انوار صادقان اثری یافتندی، بسا حسرت که ایشان‌را پدید آمدی و «خسر هنالك المبطلون.»

## قسم دوّم در مقاصد

وآن سه فصل است

### فصل اوّل در فنا

(۹) واین سکینه نیز چنان شود که اگر مرد خواهد از خودش باز دارد میسّرش نگردد. پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد قالب رها کند وقصد عالم کبریا کند ومعراج او بر افق اعلی زند وهرگاه که خواهد وبایدش میسّر باشد. پس هرگاه که نظر بذات خود کند، مبتهج گردد که سواطع انوار حقّ بر خود بیند، واین هنوز

---

1 سورهٔ ۲۸ (الرعد) آیهٔ ۱۴ || 1-2 وصور بغایت طراوت ولطافت: صورتی بغایت لطیف وبا لطافت || 4 عجیب بشنود: عجایب شنود T || ودروقت: دروقت S || نورهای: ونورهای S || 5 شود: آید T || 6 خلوت: خلوات T || 7 واگر: اگر S || 7 صادقان: صادقات T || 8 سورهٔ ٤٠ (المؤمن) آیهٔ ۷۸ || 9-10 قسم... فصل است: - T || 11 فصل اول در فنا: فصل اول از قسم دوم درفنا T || 12 مرد خواهد که ازخودش: مردم خواهد که ازخود T || 13 میسرش نگردد... میسر نشود T || پس: - T || چنان گردد: چنان شود T || 14 قالب: قالبرا S || معراج: معرج S || 14-15 اعلی‌زند ... میسر باشد: اعلی هرگاه که خواهد میسر شود T || 15 و هرگاه: هروقت S | 15-16 نظر بذات خود کند: بذات خویش نظر کند T || T برخود: - T ||

نقص است. وچون توغّل کند از این مقام نیز بگذرد، چنان شود که البتّه بذات خویش نظر نکند وشعورش بخودی خود باطل گردد واین را « فناء اکبر » خوانند، وچون خودرا فراموش کند وفراموش را نیز فراموش کند، آنرا « فناء در فنا » خوانند. ومادام که مرد بمعرفت شاد شود، هنوز قاصر است و آنرا نیز از جملهٔ شرك خفی گیرند، بلکه آن وقت بکمال رسد که معرفت نیز در معروف گم کند، که هرکس بمعرفت شاد شود و بمعروف نیز همچنانست که مقصد دو ساخته است، مجرّد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد. وچون اطلال بشریّت نیز خرج گردد، آن حالت طمس است ومقام « کلّ من علیها فانٍ ویبقی وجه ربّك ذو الجلال والاکرام » است.

(۱۰) وبعضی از محقّقان گویند که « لا اله الّا الله » توحید عوامّست و« لا هو الّا هو » توحید خواصّ است، ودر تقسیم تساهل کرده است ومرتبت توحید پنج است: یکی « لا آله الّا الله » واین توحید عوامّست که نفی الهیّت می‌کند از ما سوی الله و اینان اعمّ عوامّ اند. وورای این طایفه گروهی دیگر اند که بنسبت با اینان

2 این‌را: آن‌را T || 3-4 وفراموش‌را نیز فراموش کند: — T || 4 خوانند: گویند T || ومادام: مادام T || 4-5 که مرد ... خفی گیرند: که بمعرفت شادشوند هنوز قاصراند و آنرا ازجملهٔ شرك خفی گیرند S || 6 معرفت: معرفت‌را T || 7 شاد شود و: شادشود S || همچنانست: چنانست S || دو: درو S || 8 باشد: بود T || 9 اطلال: اطلاع S || نیز خرج: متز خراج T || آن: از S || 10 سورهٔ ٥٥ (الرحمن) آیهٔ ٢٦ - ٢٧ || 11 است: — T || 12 گویند: میگوید S || توحید: مقام T || 14 یکی: — T || این: آن T || 15 می‌کند: می‌کنند T || اینان: قوم S || 16 طایفه: — T || بنسبت با اینان: نسبت بایشان S

خواصّ اند. وبا طایفهٔ دیگر عوامّ وباضافت با آن کسانی دیگر که مقام ایشان بلندتر است از عوامّ، وتوحید ایشان «لا هو الّا هو» است و این عالی‌تر از آن اوّل باشد، و مقام ایشان عالی‌ترست از بهر آنکه گروه اوّل نفی الوهیّت کردند از غیر حقّ، پس گروه دیگر برنفی حقّ از غیر اقتصار نکردند بلکه جملهٔ هویّتهارا نفی کردند در معرض هویّت حقّ تعالی وگفتند که اوئی اوراست، کس دیگررا «او» نتوان گفت که اوئیها از اوئی اوست، پس اوئی مطلق اوراست. و ورای ایشان گروهی دیگرند که توحید ایشان آنست که «لا انت الّا انت»، واین عالی‌تر از آنست که ایشان حقّرا «هو» گفتند. و «هو» غایبرا گویند، واینان همهٔ توئیهارا که در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان بحضور است. وگروهی دیگرند بالای اینان و ایشان عالی‌ترند و گفتند چون کسی دیگر را خطاب توئی کند او را از خود جدا داشته باشد واثبات اثنانیّت می کند ودوئی از عالم وحدت دور است. ایشان خودرا گم کردند وگم گرفتند در پیدائی حقّ، «لا أنا الّا أنا» گفتند. محقّق ترین اینان گفتند اثنانیّت و انیّت و

---

1 خواص: خاص T || وباطایفهٔ دیگرعوام: – T || 1–2 وباضافت... ازعوام: – S || 3آن:– T || 4 اول: پیشین T || الوهیت: الهیت S || ازغیرحق:– T || 4–5 پس گروه دیگر ... نکردند بلکه: وگروه دوم T || 5 نکردند: نکردد S || کردند: کرده‌اند S || 6–7 وگفتند که اوئی . . . اوئی مطلق اوراست: وگفتند جز اوی اورا کسی دیگر نتوان گفت که اوئیها همه ازاوست پس اوئی مطلق او باشد T || 7 ایشان: اینان T || 8دیگرند: – S || آنست که:– T || الا انت: + است T || 10 توئیهارا: توئیها S || خویش است: – است T || 11 دیگرند بالای اینان: بالای اینان اند S || 12 وایشان عالی‌ترند و: – T || چون کسی دیگر را: کسی که دیگری‌را T || 13 باشد: است S || اثنانیت: اثنینیت T || 14 در پیدائی حق: و توحید حق جل علاه T || 15 محقق ترین اینان: محقق تر ازین همه S || اثنانیت: انانیت S، اثنینیت T || انیت: انانیت T

هویّت همه اعتباراتی زاید بود بر ذات قیّومیّت را ، هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند ، وطاحت العبارات وغیبت الاشارات ، « وکلّ شیءٍ هالكٌ الّاوجهه »، واینانرا مقام رفیع‌تر است . و مردم تا بدین عالم ناسوت علاقه دارد بمقام لاهوت نرسد. بالای آن مقام دیگر نباشد که آن نهایتی ندارد . بزرگی‌را پرسیدند که « ما التصوف؟ » فقال «أوّله الله وآخره لا نهایة له » .

## فصل دوّم درآنکه هرکه عارفتر بود کاملتر بود

(۱۱) حدیث نبوی مشهور است که « ما اتّخذ الله ولیّاً جاهلاً قط » ، وصاحب شرع اعظم با همهٔ کمال خویش مأمور بوده باستزادت علم، وحقّ تعالی اورا می‌فرماید « وقل ربّ زدنی علماً »، واز الفاظ مبارك اوست که « علیك کلّ یوم ما ازداد فیه علماً فلا یبرك صباح ذلك الیوم » . پس چون حال پیامبر برین وجه است، کسی دیگررا حال چگونه بود؟ واین علم که عارف‌را از روی کشف افتد لازم نیست که در باب طلاق وعتاق وخراج ومعاملات باشد که این علم ظاهر است ،

1 اعتباراتی : عبارت T || بود برذات قیومیت را : برذات وحدت قیومیت است S || 3-2 سورهٔ ۲۸ ( القصص ) آیهٔ ۸۸ || 4 ناسوت علاقة : علاقهٔ ناسوت S ، علامت‌های ناسوت T || 4 بالای : که بالائی S || مقام دیگر نباشد : مقامی دیگر نیست T || 5-4 که آن نهایتی ندارد:ـ T || 7 درآنکه : در آنچه S || عارفتر بود کاملتر بود : عارفتر عالمتر T || 8 حدیث نبوی مشهوراست : وحدیث نبوی مشهور S || 9 قط :ـ T || و صاحب : صاحب T || باستزادت باستزاد S || 10 میفرماید : میگوید T || سورهٔ ۲۰ ( طه ) آیهٔ ۱۱۳ || 11-10 مبارك اوست که : اوست علیه الصلوة والسلام T || 11 علیك کل یوم ما ازداد : کل یوم لزداد T || 12 پیامبر : سید علیه السلام T || 13 علم: علم را S || از روی : ـ T || 14 در باب : ازباب T || عتاق : عناق S || و معاملات باشد : بود T

بلکه از انکشاف حالات قیّومیّت و کبریا وربوبیّت بوده و ترتیب نظام وجود و عالم ملکوت و اسرار مخفی در آسمان و زمین بداند چنانکه گفت « قُل أنزله الذی یعلم السرّ فی السماوات و الارض » ، و دانستن سرّ قدر که فاش کردن آن حرامست ، چنانکه لفظ نبوی بنهی آن ناطقست که « القدر سرّ الله فلا تفشوه » ، واهل حقیقت همه برآنند که افشاء سرّ قدر کفر است . ونیز نه هرچه علم محقّقان بدان محیط باشد در حیّز عبارت آرند ، تا همه کس درآن شروع نماید که جمال کبریای احدیّت بیش از آنست که مورد هر واردی ومقصد هر قاصدی ومطلب هر طالبی باشد « وقلیل من عبادی الشکور » .

(۱۲) در فطرت انسانیت باکثرت جوارح هیکل یك نقطه بیش نیست که لایق افق قدسی باشد، «فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین». پس چون کار بنیت یك شخص برین وجه است که از قوای بسیار و اعضای بسیار و ترکیب بشریّت باکثرت تراکیب جز یکی مستعدّ ترقی بیش نیست ، حال یکی معموره نیز هم برین وجه قیاس باید کردن ، پس سخن پوشیده اولیتر . واین دو بیت مراست :

---

1 انکشاف: کشف T || حالات : حال T || وربوبیت : ربوبیت T || 1–2 وعالم: وعوالم T || 2 اسرار مخفی در: سرهای T || زمین بداند: زمین S || 2–3 سورهٔ ۲۵ (الفرقان) آیهٔ ۷ || 3 که فاش : وفاش S || 4 بنهی : ببضی T || 5 واهل : اهل T ||5–6 کفر است : است T || 6 ونیزنه : وله T || باشد : است T || 7 آرند : آید T || تاهمه : یاهمه T || نماید: کند T || 8 هرقاصدی: ومقصودی S || 9 سورهٔ ۳٤ ( سبا ) آیهٔ ۱۲ || 10 انسانیت : انسیت T || 11 فما وجدنا . . : سورهٔ ۵۱ (الذاریات) آیهٔ ۳٦ || 12–14 که ازقوای ... بیش نیست : – T || 14 حال یکی ... کردن : کار یك معموره بدین قیاس باید کرد T || 14–15 پس سخن... اولیترو: – T || 15 این دو بیت مراست : مراست این دوبیت رباعیه T

در کنج خرابات بسی مردانند
کز لوح وجود سرّها می خوانند
بیرون ز شتر گربهٔ احوال فلك
دانند شگفتها وخر می رانند

(۱۳) مرد صاحب نظر باید که پیوسته باحث غرایب وحقایق باشدو بدان قدر که سزای خاطر اوست نزول بکند. حسین منصور حلّاج رحمة الله علیه ـ گفت «محبّت میان دو کس آن وقت مستحکم شود که در میان ایشان هیچ سرّ مکتوم نماند.» پس محبّت چون کامل گردد اسرار علوم خفایا و خبایا و زوایای موجودات برو پوشیده نبود. و چون غایت کمال بنده آنست که تشبّه کند بحقّ تعالی وعلم بکمال از صفت اوست، جهل نقص بنده باشد. پس لازم آید که هرچه عارفتر بود بحقایق، وجود او شریفتر باشد. وفی الجمله جهل قبیح است.

## فصل سوم در اثبات لذت و محبت بنده مر حق‌تعالی را

(۱٤) امّا مذهب متکلّمان وجماهیر اهل اصول آنست که بندهٔ خدارا نشاید که دوست دارد، زیرا که دوست داشتن عبارت است از

1 مردانند: رندانند T ‖ 3 شتر گربه: شر گربه S ‖ 4 دانند شگفتها: دانند و شگفتها S، بینند شگفتها T ‖ 5 غرایب و حقایق: حقایق و غرایب S ‖ 6 اوست نزول بکند: او باشد فرونیاید T ‖ 6–7 حلاج رحمةالله علیه: ـ T ‖ 7 گفت: + رضی‌الله عنه T ‖ 7–8 درمیان: میان T ‖ 8 مکتوم: مکنون S ‖ محبت چون: چون محبت T ‖ 8–9 اسرار علوم... پوشیده نبود: پوشیده بود T ‖ 10 کمال: + کار T ‖ بکمال: ـ T ‖ 11 بنده باشد: بود T ‖ پس لازم: و لازم S ‖ 11–12 که هرچه ... قبیح است: که هر که عارفتر بود ادراك او مر حقائق را بیشتر بود و جهل قبیح است بهرحال T ‖ 13 سوم: سیم T ‖ و محبت: ـ T ‖ مرحق تعالی‌را: بحق تعالی S ‖ 14 اهل: ـ T ‖ 14–15 بنده خدارا نشاید: نشاید که بنده خدا T ‖ 15 دوست داشتن: دوستی T

میل نفس ومیل نفس بجنس خود بود وحقّ تعالی متعالی است از آنکه اورا با خلق مجانستی بود، بلکه محبّت عبارتست از طاعت بنده مر حقّ تعالی‌را، واهل معرفت اثبات کردند محبّت‌را ولذّت‌را، ودرین جنسیّت شرط نسبت نزد ایشان از آنکه مردم لولی‌را دوست دارد یا هیأتی‌را با آنکه از جنس او نیست. ومحبّت حقّ تعالی بقوای حیوانی تعلّق ندارد، بلکه نقطهٔ ربّانیّت که مرکز اسرار حقّ است در آدمی، واین محبّت بذوق تعلّق دارد. ومحبّت شاد شدن ذاتیست بتصوّر حضور ذات دیگر وجنسیّت درین شرط نیست.

(۱۵) وعشق عبارتست از محبّتی که از حدّ بیرون رفته باشد، وعشق با یافتن مراد نماند وشوق نماند، پس هر مشتاقی بضرورت چیزی یافته است وچیزی نا یافته، که اگر از جمال معشوق همه یافته بودی آرزوش نماندی، واگر هیچ نیافته بودی وادراك نکرده، هم آرزوش متصوّر نشدی. پس هر مشتاقی یابندهٔ نایابنده باشد. و در شوق نقص است، زیرا که نا یافتن در وی ضروریست.

---

1 نفس و میل نفس بجنس خود بود: نفس بجنس خویش S || حق تعالی متعالی: خدای تعالی منزه T || 2 خلق: مخلوقات T || 2 بلکه: بل T || 3 مرحق تعالی‌را: حق را S || اهل معرفت: اهل محبت T || و در این: در آن T || 4 نزد ایشان: – T || ازآنکه: که T || دارد: دارند S || 5 حق تعالی: خدای تعالی T || حیوانی: جسمانی T || 6 ربانیت . . . درآدمی: ربانی که مرکز اسرار حق است تعلق بدو دارد T || 6–7 واین محبت بذوق تعلق دارد: – T || 7 حضور: بحضور T || ذات: ذاتی T || 8 درین: درآن T || 9 بیرون رفته: گذشته T || 9–10 وعشق ... شوق نماند: وعشق یافتن مراد نماید وشوق نماید S || 10 پس: – S || 11 یافته بودی: مراد یافته‌باشد S || 11–12 آرزوش نماندی: آرزوی وی بنماند S || 12 واگر هیچ ... نشدی: اگرهیچ نایافته باشد و ادراك نکرده هم آرزوش متصور نشود S || 13 پس هر: پس همه S || یابندهٔ: یابنده و T || نقص است: نقصی است T || 14 در وی: درو S

(۱۶) امّا حدیث اثبات لذّت عبارتست از حاصل شدن کمال مر چیزی‌را ودانستن حصول آن ، که اگر کمال چیز حاصل گردد ویابنده را خبر نبود ، کمال نباشد . چشم‌را چون کمال چیز حاصل شود وآن رؤیت بصر است مر چیزهای ملایم‌را دریابد ومتلّذذ گردد ، وسمع‌را لذّتیست و آن ادراك مسموع ملایمست از آواز خوش ؛ وشمّ را لذّت ادراك ملایمست از بویهای خوش ، وهمچنین برین قیاس این همه قواهارا . وروان گویارا کمال معرفت حقّ است ودانستن حقایق ، پس چون روان‌را آن حاصل آید کمال اعلای او از اشراق نور حقّ است ، وانتقاش بکمال کبریا یابد که لذّت وی عظیمتر باشد ، زیرا که ادراك وی شریفتر است . وشریفترین دریابندگان نفس انسانست وحقّ عظیمترین معلوماتست ، پس لذّت انسان کاملتر و وافرتر بود . ولیکن عنین‌را از لذّت وقاع خبر نبود ، اگر نیز شنود که مردانرا ازآن قسط تمام است ، و خوش گفته است آن مرد پیر : « من لم یذق لم یعرف » .

(۱۷) واین سخن اثبات لذّت ومحبّت است . در روزگار جنید ـ رحمة الله علیه ـ از اهل تصوّف نقل کردند وغلام خلیل وجماعتی از متکلمان وفقها بر اخوان تجرید تشنیع زدند وبر الحاد وکفر ایشان

1 لذت : + بدانکه لذت T || 1–2 مرچیزی‌را: هرچیزی‌را T || 2 که اگر: که S || 3 چشم‌را: وچشم‌را T || 3–4 وآن رؤیت ... متلذذ گردد : و آن صورت خوب است که دریابد ومتلذذ گردد T || 5 لذت :ـ S || 6 این‌همه قواهارا :ـ T || 7 دانستن: دانش S || روان را : اورا T || 8 کمال: باکمال T || انتقاش : انتعاش S || 9 وی عظیمتر باشد : او عظیمتر بود T || ادراك وی : او T || 10 و شریفترین : و از شریفترین T || نفس : ـ T || حق عظیمترین معلوماتست : عظیمترین معلومات حق‌است T || 11 انسان ... بود : باید که کاملتر بود S || وقاع : جماع T || 12 گفته است : گفت T || 13 پیر : نیز T || 14 است : ـ T || 15 رحمة‌الله علیه : ـ T || 16 اخوان: احوال T

فتوی دادند و شهادت و محضر ثبت کردند، وجنید در آن واقعه روی در کشید. وامیر القلوب ابو الحسین نوری وکتّانی ورقّاق وجماعتی کباررا در مجلس سیاست حاضر کردند و سیّاف قصد قتل کرد. و این قصه مشهور است که ابو الحسین نوری متبادر گشت تمهید قتلرا. اورا از آن پرسیدند، گفت: «خواستم که یك لحظه زندگانی که مانده بود، بر برادران ایثار کنم». این سخن را بخلیفه نقل کردند، سبب خلاص ایشان آمد. وپیش از آن بر ذو النون مصری هم سگالیدند وحقّ تعالی اورا خلاص داد.

## فصل در خاتمت کتاب

(۱۸) ذات منقسم معرفت نامنقسمرا نشاید که معرفت نیز منقسم شود واز انقسام او معروفرا نیز انقسام لازم آید. منصور حلّاج ـ رحمة الله علیه ـ گفت «الصوفی لا یَقبل ولا یُقبل ولا یتجزی ولا یتبعّض.» ونیز در وقت صلب می‌گفت «حسب الواحد افراد الواحد له». وکسانی که خواهند که کارگاه عنکبوت فرو گشایند نوزده عوان را از خود دور کنند، از آن پنج پرندهٔ آشکار، وپنج پرندهٔ نهان، و دو روندهٔ تیز پیدا حرکت، وهفت روندهٔ آهستهٔ پوشیده حرکت. واین همه پرندگان‌را

1 فتوی: گواهی T || ومحضر: در محضر T || 2 نوری: النوری S || 2–3 وکتانی ... در مجلس: باجماعتی از کبار در مجلس T || 4 مشهور: معروف T || متبادر: مبادر T || اورا: وی‌را T || 5 که مانده بود: ـ T || 6 این سخن‌را: آن حدیث T || سبب خلاص: وسبب تخلص S || 7 هم: ـ T || تعالی: جلی وعلا T || 11 و از انقسام او: ـ T || معروف: معرفت S || نیز: ـ T || منصور حلاج رحمة الله علیه گفت: حلاج گفت رضی‌الله عنه T || 13 نیز: ـ T || می گفت: گفت T || حسب‌الواحد: حسب‌الوحد S حب الواحد T || 15 ازآن: ـ T || نهان: پنهانی S || روندهٔ تیز: پرنده T || 16 هفت: پنج T || 16 و این همه پرندگان را: و از همه پرندگان را S

دشوار است از خود دور کردن، زیرا چندانکه کسی خواهد که طیران کند پرندگان از پیش بروند واز حرکتش منع کنند، واز همهٔ پرندگان پنهانی‌را مشکل‌تر است دفع کردن. و در میان ایشان جزیره‌ای است که در آنجا دوال پایان باشند، هرچند مردم پیش رود ناگاه پایهای خودرا بیندازند ودر گردن او کنند واز حرکتش باز دارند تا آب حیوة در نیابد. وشنیدم که اگر کسی در کشتی نوح نشیند و عصای موسی در دست دارد از آن خلاص یابد.

تمام شد رسالهٔ صفیر سیمرغ

1 دشوار است از خود دور کردن : دشوار تراست دور کردن S || 2 کند : + این همه T || و از حرکتش منع کنند : و متغیر کنند S || 4 در آنجا : درو T || هرچند : + که S || رود : روند T || 4-5 ناگاه ... اوکنند : پایها بیندازند ناگاه درگردن ایشان افکند T || 5 و ازحرکتش : وآن حرکت T || 6 که اگر ... نشیند : که اگر کسی برگردون نشیند یا درکشتی نوح T || 7 دارد : گیرد T || 8 تمام‌شد رسالهٔ صفیر سیمرغ : تم‌الکتاب والحمد لواهب العقل والجود بلانهایة وحسبنا الله ونعم الوکیل T

## بخش سوم : رسائل منسوب به شیخ اشراق
## شهاب الدین سهروردی

# (۱۲)
# بستان القلوب
# یا
# روضة القلوب

بسم‌الله الرحمن الرحيم

## ربّ انعمت فزد

(۱) سپاس خدای را که بی‌واسطهٔ ما بجود خود وجود ما پیدا کرد، و درود بر روان پاك خواجه‌ای که پرتو شعاع نور نبوّتش پردهٔ تاریك کفر از روی جهان برانداخت، وآفرین بر یاران ودوستداران او خاصّه بر یگانهٔ چهارگانه.

(۲) امّا بعد، جماعتی از اصحاب دل از اهل سپاهان که مرا با ایشان نشست وخاستی بود درخواستند تا کلمه‌ای چند در حقیقت جمع کنم، چنانکه تکلّف درآن راه نیابد وبفهم هر کس نزدیك باشد. ومن درآن شروع کردم واز حقّ تعالی درخواستم تا توفیق تمام‌کردن دهد و نام رساله‌را «بستان القلوب» کردم وبر دو قسم نهادم: قسمی تعلّق بعالم اجسام دارد، وقسمی تعلّق بعالم ارواح. وهرآفریده‌ای که هست ازین دو

2 رب انعمت فزد : ـ SPA || 3 خدایرا : آن خدائیرا S || بجود : بجودی P || 4 تاریك : تاریکی PF || 5 دوستداران : نزدیکان S || 6 چهارگانه : + انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة S || 7 اصحاب دل از اهل سپاهان : اهل صفا از اصفهان F || 8 خاستی : خاست S || درخواستند : درخواست کردند S || 9 کنم : کنیم S || باشد : + وازآن مستفید شوند || 10 تعالی: + جل وعلا S || 10-11 ونام رساله‌را بستان القلوب کردم : و آنرا روضة القلوب نام کردم S || 11 بستان‌القلوب : روضة‌القلوب PA || قسمی : قسمتی F || 12 قسمی : قسمتی F

قسم بیرون نیست، چنانکه قرآن ازآن خبر میدهد « ألاله الخلق والأمر» . آنچه خلق است عالم اجسامست وآنچه امر است عالم ارواح است . اوّل خلق را یادکرد پس امررا، زیرا که اوّل بدن را بیافرید آنکه جان‌را ، چنانکه فرمود «فاذا سوّیته ونفخت فیه من روحی» . ومثال این چنانست که اگر کسی خواهد که شمع برافروزد اوّل فتیله از پنبه راست کند ، بعد ازآن موم برآنجا ریزد وچون تمام شد به آتش دارد تا برافروزد . ومن ازعالم اجسام آغاز خواهم کرد تا انجام بعالم ارواح کنم ، وابتدا بکلمه‌ای چند خواهم کرد . همچنانکه تا کاتب را دوات و قلم وکاغذ نبود نتواند نوشتن ، خوانندهٔ این مجموع هم تا این کلمهٔ چند نیك بحث نکند واقف بر معانیش نشود .

(۳) اکنون بدانکه هرکلمه که شامل دو سه معنی بود کلّی خوانند، چنانکه حیوان مثلاً که برآدمی وبر مرغ وفیل ودداّن وغیرهم افتد . واین جماعت‌را که برشمردیم در حیوانی با یکدیگر شرکت است هم

1 قرآن : + عزقائله S || ازآن : ـ S || سورهٔ ۷ ( الاعراف ) آیهٔ۷ || الامر + تبارك‌الله رب العالمین || 2 ارواح است : ارواح S || 3 پس: بعد از آن S || بدن: تن S || آنکه: بعدازآن || جان‌را : + درو جای‌داد S || 4 سورهٔ ۱۵ (الحجر) آیهٔ ۲۹ ، سورهٔ ۳۸ (ص) آیه ۷۲ || این چنانست : آن چنان باشد S || 5 کند : کندو S || 6 موم : روغن A || شد: شود S || 6-7 ومن... خواهم کرد : ومن آغاز ازعالم اجسام خواهم کردن S || 8 خواهم کرد : کنم S || همچنانکه : که P | 8-9 همچنانکه... نوشتن A : چنانکه اگر کاتب‌را دوات وقلم نبود کتابت نتواند کرد F چنانکه کاتب را تا دوات و قلم وکاغذ و دست نبود نتواند نوشت S || 9 این مجموع هم : این رسالهٔ A || نیك : ـ F || 10 بر معانیش : به سر معانیش S || 11 هرکلمه: لفظی چند P ، لفظی را S || 12 مثلا که : مثلا S || 12 برآدمی... افتد : برآدمی افتد وبرپیل ومرغ وماهی و غیرهم S || افتد : افتاد A || 13 این : آن S || جماعت‌را : جماعت S || 13 شرکت است : شریك‌اند S

به لفظ وهم به معنی، چنانکه اگر تو مرغی بینی که دیگر ندیده باشی حکم کنی که آن حیوانست. اگر شرکتشان درلفظ تنها بودی، چون بر یکی حکم کردی که حیوانست بر دیگری حکم نتوانستی کردن. پس چون برهمه حکم حیوانی می‌کنی ازآنست که شرکتشان هم در لفظ است وهم درمعنی، آن معنی که دلالت حیوانی می‌کند درهمه یابی. امّا اگر یکی‌را یابی که زید نامست بر دیگری حکم نتوان کردن که باید که زید باشد، بلکه شاید که عمرو باشد یا خالد زیرا که زید اورا اسمی است که نهاده اند و هیچ معنی درو نیست که آن معنی دلالت کند که باید که زید باشد.

(٤) امّا لفظی که بر یك معنی بیش نیفتد آنرا جزوی خوانند چنانکه گوئی این مرد واین دیوار وهرچه اشارت حسّی بدو کنی. و وجود کلّی جز در ذهن حاصل نیاید زیرا که بیرون ذهن هر چیزی را هویّتی است خاصّ چنانکه دیگری را درآن شرکت نیست. ونیز بدانکه چون خواهی که چیزی ادراك کنی باید که صورت آن چیز چنانکه هست درذهن تو حاصل شود چه اگر بخلاف آن چیز حاصل شده باشد، آن

---

1 اگر تو مرغی: تو اگر مرغی‌را S || 2 که آن: ـ F || درلفظ: به‌نام S || 3 حکم کردی که حیوانست: حکم می کنی که حیوانست S || 4 لفظ: نام S || 5 یابی: جا می‌یابی S || 6 یابی: بینی S || بر دیگری: بردوم S || نتوان کردن: نتوانی کرد S || باید که: ـ S || 7 شاید: ـ S || 7 زیرا ... اسمی است: وزید اورا اسم علم است S || 8 هیچ: ـ S || 8–9 که زید: زیاد S || 10 اما: واما S || خوانند: گویند S || 11 چنانکه: همچنانکه S || این: آن S || اشارت... کنی: بوی اشاره کنی S || 13 است: خاص هست S || 14 چیزی: چیزی‌را S || 15 تو حاصل شود: خود حاصل کنی S || چه اگر: که اگر S || چیز: چیزی S

چیزرا چنانکه هست ندانسته باشی. مثلاً اگر خواهی که آسمان‌را ادراك کنی باید که صورت آسمان در ذهن تو حاصل شود، که اگر صورت زمین حاصل شده باشد، آسمان را ندانسته باشی. وچون صورت آسمان در ذهن تو حاصل شد، باید بدانی که آن ذات آسمان نیست که در ذهن تو حاصل آمده است، که ذات آسمان‌را از آنجا که هست بر نداشته‌ای و در ذهن خود ننهاده‌ای، بلکه صورت مطلق کلّی در ذهن حاصل کرده‌ای که آن صورت مطلق مطابق جملهٔ صورتهای آسمانست.

(٥) وآن صورت مطلق کلّی را نباید که مقدار باشد، که اگر درو مقدار باشد مطابق صور مختلف نشود، هم چنانکه صورت کلّی حیوان که در ذهن حاصل کرده‌ای، اگر درو مقدار بودی برجملهٔ حیوانات نیفتادی، چه پیل‌را با پشه ومگس‌را با شتر هیچ نسبت نیست و تو حکم می‌کنی که همه حیوان‌اند.

(٦) و بدانکه چیزی بنسبت با چیزی کلّی باشد و بنسبت با چیزی دیگر جزوی، چنانکه انسان که بنسبت با زید و عمرو کلّی است و بنسبت با حیوان جزوی، و حیوان که بنسبت با انسان کلّی است و بنسبت با جسم جزوی، وجسم که بنسبت با حیوان کلّی است و بنسبت با جوهر جزوی.

2 تو حاصل شود: خود حاصل کنی S ‖ 3 حاصل شده باشد: کنی S ‖ آسمان: + که F ‖ 4 شد: آمده است F ‖ که آن: – آن F ‖ 5 آنجا: جایگه S ‖ نداشته‌ای: نداشته S ‖ 6 بلکه: بل S ‖ صورت: صور F، صورتی S ‖ 7 صورتهای آسمانست: صور آسمانهاست S ‖ 8 نباید که مقدار باشد: بباید که مقداری نباشد S ‖ درو: دو PFA ‖ 9 صور: جمله صور S ‖ صورت: + مطلق S ‖ حیوان: حیوانی S ‖ 10 درو: دو PFA ‖ مقدار: مقداری S ‖ 11 نسبت نیست: نسبتی نباشد S ‖ 13 چیزی: چیز S ‖ به نسبت: نسبت S

(۷) و هر صفت که چیزی را خواهد بودن یا واجب باشد یا ممکن یا ممتنع ، هم چنانکه جفتی چهار را واجب است و محال باشد که چهار باشد و جفت نباشد ، و طاقی چهاررا ممتنع است ومحال باشد که چهار باشد وطاق باشد . وممکن ، چنانکه برخاستن ونشستن آدمی را ، اگر خواهد برخیزد و اگر خواهد بنشیند .

(۸) و وصف بود که عامّ تر از موصوف باشد چنانکه سیاهی قیررا، زیرا که همه قیر سیاهست امّا همه سیاه قیر نباشد . وباشد که وصف و موصوف هردو در عموم و خصوص متساوی باشد چنانکه سه زاویهٔ مثلّث، چه هر کجا مثلّثی بینی ، اورا سه زاویه باشد و هر کجا سه زاویه بینی آن مثلّث باشد.

(۹) وبدانکه چون دوسه لفظ دلالت کنند بر یك معنی،آنرا «اسماء مترادفه» خوانند ، چنانکه شیررا لیث و اسد و ضرغام و غضنفر ، و حقیقت این همه یك چیز است . واگر الفاظ بسیار باشند و هر لفظی را خاصّ معنی باشد آنرا «اسماء متباینه» گویند چنانکه انسان و فرس و طیر. وچون دوسه حقیقت را با یکدیگر شرکت باشد ، اگر شرکتشان در لفظ تنها

---

1 چیزی را : هرچیزی را S || همچنانکه : مثلاً چنانکه F || 2-3 چهار باشد و : ـ S || 4 باشد : بود S || و ممکن . . . آدمی را : و همچنانکه برخاستن و نشستن آدمی را ممکن است SPA || اگر : و اگر S || 6 و وصف بود که : و باشد که وصف F || 7 همه قیر سیاهست : هرقیری سیاه باشد S || سیاه : سیاهی S || 8 باشد: باشند S || مثلث : + را S || 9 کجا : + که S || کجا : جا S || 10 آن :ـ S || 12 شیررا : ـ SPA || 12 ضرغام وغضنفر : غضنفر وضرغام : SPA || 13 همه : ـ F || است: + وآن شیر است PA ، که آن شیر است S || اگر : چون S

باشد دون معنی، آنرا «الفاظ مشترك» خوانند چنانکه عین که بر آفتاب و برزر و بر چشم و بر چشمهٔ آب افتد. واگر شرکتشان در لفظ باشد ودر معنی امّا آن معنی مقصود کلّی نباشد آنرا «متشابهه» خوانند چنانکه فرس که بر حیوان افتد و بر منقوش. واگر شرکتشان در لفظ باشد و در معنی و میانشان هیچ تفاوت نباشد، آنرا «اسماء متواطیه» خوانند چنانکه انسان که بر زید افتد و بر بکر و خالد. واگر شرکتشان در لفظ باشد و در معنی امّا میانشان تفاوتی باشد، آنرا «اسماء مشکّکه» خوانند چنانکه سپیدی که بر برف افتد و بر عاج امّا بر برف اولی‌تر او که سپید تر است، ووجود که بر جسم افتد و بر جوهر امّا برجوهر اولیتر او که بیشتر است.

(۱۰) وبدانکه چون جماعتی‌را در چیزی شرکت افتد باید که امتیاز ایشان به چیزی دیگر باشد، زیرا که محال باشد که چیزی که سبب اشتراك باشد بعینه سبب افراق بود، چنانکه مردم که در انسانی و حیوانی وناطقی وجسمی با یکدیگر شرکت دارند و امتیاز ایشان به اعراض است مثل درازی وکوتاهی و زردی و سیاهی و سرخی وسپیدی و مکان وجهت. و این همه که برشمردیم هیأتی‌اند زائد، چه حقیقت انسانی، حیوانی وناطقی وجسمی است و درازی وکوتاهی وسیاهی وسرخی و

1 دون معنی : بی‌معنی F || مشترك : مشترکه F || 1–2 برآفتاب ... افتد : بر آفتاب افتد و بروز وبرچشم S || 3 اما : واما S || کلی : کل F || فرس‌که : فرس F || 4 منقوش : نقوش SF || 3–4 ومیانشان هیچ تفاوت نباشد: – F || 7 میانشان: میان‌ایشان SPA || مشککه : متشککه PA || 8 اوکه سپیدتر: سپید S || اوکه بیشتر: – بیشتر F || 10 چیزی : جنگك F || 11 امتیاز ایشان : امتیازشان SPA || که چیزی: چیزی S || 12–13 که در انسانی و حیوانی : درحیوانی و انسانی F || 13 امتیاز ایشان : امتیازشان SPA || 14 و سیاهی ... و سپیدی : وسرخی و سپیدی وسیاهی S || 16 وسرخی : – F

زردی و سپیدی نیست . و هر امتیازی که میان دوچیز خواهد بود یا بعوارض باشد همچون که میان آدمی و آدمی و یا بحقیقت چنانکه میان آدمی و حیوان .

(۱۱) وبدانکه فرقیست میان بودن آب درکوزه و سپیدی در عاج، زیرا که در عاج هیچ جزوی نیست که از سپیدی خالی است وسپیدی بکلّی در همهٔ عاج شایع است از بیرون و درون بخلاف آب درکوزه که بیرون کوزه از آب خالیست وبسیاری اجزاست کوزه را که آب بدان جایگه نمی‌رسد . پس هرجا که چیزی بکلّی در چیزی شایع است ،آنرا «عرض» خوانند و«هیأت» خوانند و باصطلاحی دیگر«حالّ» خوانند، وآن‌جای اورا «محلّ» خوانند، وگویند این حالّ درآن محلّ نزول کرده است . و حالّ محتاج باشد به محلّ وقیام او بمحلّ باشد نه بخود . و هرچه قائم بخود بود و در مکان باشد ،آنرا «جوهر» خوانند و «جسم» خوانند، وگویند هرچه قائم بخود است و وجود او ممکن است و در مکانست آن را جسم خوانند . و روا بود که ذو مکان از مکانی به مکانی نقل کند برخلاف حالّ که روا نیست که از محلّی به محلّی نقل کند ، زیرا که بوقت آنکه از

1 زردی و سپیدی : ـ F || امتیازی : امتیاز F || همچون که : چنانکه S || ویا : یا S || چنانکه : همچون S || 5 خالی است : خالی باشد S || 5–7 و سپیدی بکلی... ازآب خالیست:ـ F || 7 بسیاری : بسیار F || 7–8 بدان... نمی‌رسد : ندارد S || 8 آنراکه ؛ آنرا F || 9 اصطلاحی : اصطلاح S || 9–10 وآن... خوانند :ـ F || 10 گویند: + که S || 11 قائم بخود بود: قائم بود بخود S || 12 در مکان: ذو مکان A || باشد: نباشد S || وگویند :ـ S || 13 بخود است : بخود نیست S || مکانست . مکان‌باشد S || 14 کند : کنند S || برخلاف ...آنکه از:ـ F

محلّ نقل کرده و خواهد که بمحلّی دیگر رود ، چون میان دو محلّ رسد اورا استقلالی حاصل آید و قائم گردد بذات خود واز محلّ مستغنی شود . و نیز باو اشارت توان کردن از جهات مختلف چون چپ و راست و پیش و پس و زیر و بالا ، و اورا طولی و عرضی و عمقی پیدا گردد . آنگاه جوهر باشد نه عرض و این محال است .

(۱۲) بدانکه مکان را نشانهاست . و آنچه تو بر آن نشسته‌ای مکان تو نیست بلکه مستقرٌ علیه تست ، ومکان تو پیراهن تست یا حیّزی که پیرامن تو درآید ، و باید که باطن مکان حاوی مماسٌ ظاهر تو شود تا تو در مکان باشی واگرنه بر حیّزی باشی ، چنانکه حکیم یونانی گوید « من لا حاوی له لا مکان له».

(۱۳) و بدانکه امتیاز اعراض از یکدیگر بسه چیز باشد : یا بحقیقت و آن جائی بود که اتّحاد محلّ باشد چنانکه سیب مثلاً ، که درو هم طعم است و هم‌رنگ و هم بوی . و ادراك رنگ ببصر تعلّق دارد و ادراك طعم بذوق . و امّا آنچه ممتاز می‌شود بمحلّ و آن جائی باشد که اتّحاد حقیقت بود چنانکه دو چیز که در هر دو سیاهی باشد و حقیقت هر دو سیاهی یکی است ، و ادراك هر دو ببصر تعلّق دارد ، امّا

1 رود : برود S || چون : و چون F || 1–2 میان . . . رسد : بمیان دو محل برسد S || 2 آید : شود S || به ذات : به نفس S || 3 کردن : کرد PFA || 4 وزیر: زیر S || طولی و عرضی و عمقی : طول و عرض و عمق S || 6 و آنچه تو بر آن : آنچه برو F || نشسته‌ای : نشسته S || 7 پیرامن : پیراهن F || حیزی : چیزی PFA || 8 مماس : – S || 9 حیزی : چیزی PFA || حکیم یونانی گوید : گویند PFA || 11 و بدانکه : بدانکه S || از یکدیگر . . . باشد : به سه چیز است F || 12 بود : نبود S || 13 و هم‌رنگ : هم‌رنگ F || بوی : + بود S || به بصر تعلق دارد : تعلق به بصر دارد S || شم : مشام S || 14 ذوق : مذاق : SP || آنچه : – S || می‌شود : می‌شوند S || بود : باشد S || دو چیز : در دو چیز S

ممتازند ازیکدیگر بمحلّ ، زیراکه هریکی‌را محلّی است خاصّ. امّا ممتاز می‌شوند بزمان ، وآن جائی باشدکه اتّحاد محلّ باشد و اتّحاد حقیقت چنانکه سنگی که دی در وی حرارتی حلول کرده است وامروز حرارتی دیگر ، وحقیقت هردو حرارت یکی است و محلّشان هم یکی است ، امّا آن بزمانی بود واین بزمانی دیگر .

(١٤) بدانکه جماعتی بر آنند که جسم‌را پاره پاره توان کرد تا بجائی رسد درکوچکی که دیگر پاره نشود هم در حسّ وهم درعقل وآنرا «جوهر فرد» خوانند . وگویند اجسام مرکّبند ازین جوهر فرد ؛ و اقلّ جسمی از دو جوهر فرد باشد ، چندانکه جوهر بیشتر جسم بزرگتر باشد. وجماعتی انکار می‌کنند وجود جوهر فرد را ومی‌گویند: محال باشدکه پارهٔ جسم بجائی رسد که قابل تجزیه نشود ، بلی روا بود که درکوچکی بجائی رسدکه بمقراض یا بکارد ویا بآلتی دیگر پاره نتوان کرد ؛ امّا وجود عقلاً هنوزش پاره می‌توان کرد . و دلیل برآنکه پاره می‌توان کرد آنست‌که جسم موقوفست بر دو جوهر فرد: اوّل جوهر فرد بعد ازآن تألیف جوهر فرد، دیگر بعد ازآن جسم پدیدآید ، وچون سه جوهر فرد را بر پهلوی یکدیگر

---

1 ممتازند ... خاص اما : ــ F ‖ 2 باشد ... حقیقت : به محل وحقیقت بود F ‖ 3 سنگی : سنگ F ‖ دی دروی : دیروز درو S ‖ کرده است : کرده باشد S ‖ حرارتی: حرارت S ‖ 6 کرد : کردن S ‖ 7 درکوچکی: بکوچکی S ‖ 8 گویند : + که S ‖ 9 جوهر فرد : جواهر فرد S ‖ فرد : ــ S | جوهر بیشتر : جواهر بیشتر باشند S ‖ 10 جماعتی : حکما P ‖ باشد: است : S ‖ 11-10 پارهٔ جسم : جسم پاره F ‖ 11 بلی : ــ F ‖ روا بود : روا باشد S ‖ درکوچکی : بکوچی S ‖ 12 بمقراض یا بکارد : بکارد یا بمقراض S ‖ 13 ودلیل : دلیل F ‖ 14 دوجوهر: جوهر F ‖ اول جوهر فرد : ــ F ‖ 15 بنهی : نهند F

بنهی آن جوهر که در میانه افتد اگر حجاب می کند، چنانکه آن دو جوهر که بهردوطرفند مماس یکدیگر نمی‌شوند و بیکدیگر نمی‌رسند، جوهر میانین را دوطرف پدید آید: طرفی تعلّق بجوهری دارد که برجانب چپ است و طرفی تعلّق بجوهری دارد که بجانب راست است. وآن دو جوهر کنارین‌را هریك دو طرف پدید آید: طرفی تعلّق بجوهر میانین دارد و طرفی تعلّق بجوهری دیگر. و هرچیز که آن را دوطرف باشد و تألیف پذیرد آن را پاره توان کرد. واگر آن جوهر که در میان است حجاب نمی‌کند و هردوکنار بهم می‌رسد تداخل باشد. واگر صدهزار جوهر برهم نهند در یکدیگر می‌روند وحجاب نکنند، جسم متصوّر نشود ووجود جسم محال بود.

(۱۵) و بدانکه تداخل ممتنع است، و تداخل ممتنع آن باشد که مکانی‌که بیش از یك چیز درو نگنجد دو چیزرا بس باشد، چنانکه شخصی درجائی نشسته است شخصی دیگر بیاید وهم درآنجا نشیند چنانکه مزاحم آن شخص دیگر نشود، وآن جای هم چنانکه یکی را بس بود دو کس‌را هم بس باشد، در طول وعرض نیفزاید ومقدارش زیادت نکند، و

1 آن جوهر : آن جوهر فرد S || میانه افتد : میان افتاده بود F ، میان افتاده است S || می کند: می‌گردد F || آن هردو : این هردو S || 2 بهردوطرفند F ، بردو طرفند P || 3–4 چپ است : راست است || 4 به جوهری دارد : دارد به جوهری || به‌جانب راست : برجانب راست S || 4 وآن دو جوهر : و آن هر دو جوهر P || 5 کنارین‌را: کنار این F || هریك : هریك را F ، هریکی را P || 6 جوهری : جانب F || آن‌را: ازآن S || 7 آن‌را پاره : پاره S || 8 نمی کند: نمی‌شود F || کنار بهم می‌رسد: کنارش بهم می‌رسند S || صدهزار : هزار F || 9 در یکدیگر : ودر یکدیگر F || نکنند : نمی‌شود F || متصور: مصور F || 10 بود : باشد S || 11 ممتنع‌آن : آن F || 12 چنانکه: + مثلاً S || 13 نشسته است : نشسته باشد S || 14 آن‌شخص : این شخص S || آن‌جای: این‌جای S || بود : باشد S || 15 دوکس‌راهم بس باشد : هردورا بس‌بود S || نیفزاید : نیفزایند F || 15 نکند : نکنند F

این محال باشد.

(۱٦) و بدانکه ارباب حکمت چون حکم کرده باشند برچیزی، اوّل حقیقت آن چیز بدست آورده‌اند، بعد از آن نظر کرده‌اند در وجوب وامکان و امتناع و بدیده‌اند که چه اقتضا می‌کند، پس برآن منوال رفته‌اند و بر استقراء اعتماد نکرده‌اند. و استقراء آن باشد که هرچه در بعض یابند درکلّ همان حکم کنند، چنانکه کسی گوید هرحیوانی که درآتش رود بسوزد چون لحظه‌ای درنگ کند، وحکم جزم کند بر جملهٔ حیوانات بسوختن، روا بود که سمندررا ندیده باشد که آتش اورا نتواند سوختن. یا گوید جملهٔ حیوانات چون چیزی خورند فک زیرین دهانشان جنبد، و روا بود که نهنگ‌را ندیده باشد که در وقت خاییدن فک بالائین او جنبد.

(۱۷) و نیز باید که هرصنعتی که چیزی‌را بود از برای خاصیّت آن چیز باشد نه برای شرکتی که اورا باشد در معنی عامّ، چنانکه گرمی آتش‌را از برای آنست که او آتش است نه از برای آنکه او جسم است، که اگر از برای جسمی بودی بایستی که همهٔ اجسام گرم بودندی، و تری آب‌را

3 باشد : است S || حکمت : حقیقت S || حکم کرده باشند : حکم کرده اند S || 3 بعد : وبعد S || 4 و بدیده‌اند : او بدیده‌اند S || رفته‌اند : برفته S || 5 بعض : بعضی S || 6 کسی گوید . ـ F || درآتش رود : + چون لحظه‌ای درنگ کند S || 7 درنگ : دردناك F || و حکم : حکم F || کند : کنند F ، می‌کنند S || 8 روا بود : و روا باشد S || باشد : باشند F || آتش اورا : اورا آتش S || گوید : گویند F || جمله : که همه S || فك : کام F || دهانشان جنبد : ایشان بجنبد S || 10 و روا بود: روابود F || باشد : باشند F || فك بالائین: کام بالاش F || 11 باید که:ـ S || چیزی را بود : در چیزی باشد S || چیزی را بود : + باید F || 11-12 ازبرای خاصیت آن چیز باشد نه :ـ F || 12 باشد نه : + که از F || چنانکه: همچنانکه S || 12-13 گرمی آتش‌را از : گرمی‌آتش S || 13-14 ازبرای : برای S || 14 آب‌را : آب که اگر F

برای آنست که او آب است نه از برای آنکه او جسم است ، که اگر از برای جسمی بودی بایستی که همه اجسام تر بودندی .

(۱۸) و بدانکه تأثیر جسم در جسم بسه چیز است : یا به مقابله چون آفتاب و زمین ، یا به ملاقات چون آتش و هیمه ، یا بمجاورت چون آتش و آب .

(۱۹) و بدانکه دو چیز نشاید که سبب یکدیگر شوند ، زیرا که وجود این موقوف شود بر وجود آن، و وجود آن موقوف باشد بر وجود این ، آنگاه لازم آید که هر یکی بر وجود خود سابق باشد ، و این محال است .

(۲۰) و بدانکه جماعتی می‌گویند اسباب حرارت به سه چیز است : یکی آتش ، دوّم حرکت ، سوّم شعاع . جماعتی دیگر می‌گویند که شعاع جسمی است گرم و لطیف که ازآفتاب نقل کرده است به زمین . و اگر چنانکه شعاع جسم بودی، بایستی که اززیر ببالا قصد کردی ازبرای آنکه گرمی پیوسته از زیر ببالا میل کند ، وآن برودت باشد که ازبالا قصد زیر کند . ونیز اگر شعاع جسم بودی، بایستی چون خانه را که شعاع درو تافته باشد روزن بگرفتندی شعاع حرکت کردی چنانکه بدیدندی ، پس دانستیم که جسم نیست . تمام شد این کلمهٔ چند که عرض بود ، والله اعلم .

1 برای : از برای S ‖ 3 و بدانکه : بدانکه S ‖ 4 چون : همچون S ‖ چون : همچون S ‖ هیمه: هیزم S ‖ 4–5 چون آتش: همچون آتش S ‖ 6 وبدانکه: بدانکه S ‖ نشاید : نباید F ‖ 7 شود: باشد F ‖ وجودآن : آن S ‖ 7–8 باشد بروجود این F ، باشد براین S ‖ 8 هریکی : چیزی F ‖ 10 و بدانکه: بدانکه S ‖ جماعتی می گویند : – S ‖ به سه : سه S ‖ 11 جماعتی دیگر : وبدانکه جماعتی S ‖ 12 به زمین : برزمینی S ‖ 13 چنانکه : چنان بودی که S ‖ 14 میل کند : قصد کند F ‖ وآن : آن F ‖ 15 شعاع : – S ‖ بایستی : + که S ‖ والله اعلم : – P

## فصل

## در بیان آنچه تعلّق به طبیعیّات دارد

(۲۱) قسم اوّل که تعلّق بعالم اجسام دارد و آن دوقسم است: قسمی تعلّق بعالم عنصریّات دارد ، وقسمی تعلّق به اثیریّات ، وابتدا از عنصریّات خواهم کرد . وامّا قسمی که تعلّق بعالم معنویّات دارد: بدانکه حقّ سبحانه وتعالی اوّل چیزی که در عالم اجسام بیافرید مادّه بود که آن‌را باصطلاح حکما «هیولی» خوانند، وازآنجا چهار طبع پدید کرد ، وآن آب است و خاك و باد وآتش . و نسبت مادّه با چهار طبع چنان است که نسبت آهن با شمشیر و کارد و زره . و همچنانکه آهن آن استعداد دارد که هر صورتی قبول تواند کردن و در هر صورتی اقتضای نامی کند ، گاه شمشیر باشد و گاه کارد و گاه زره ، مادّه را نیز آن استعداد هست که هر وقتی بصورتی بر آید و در هرصورتی اورا نامی باشد ، گاهش خاك خوانند ، گاه آب ، گاه باد و گاه آتش .

(۲۲) و بدانکه خاك را دو صفت است : یکی سردی ودیگر خشکی. وآب را نیز دو صفت است : یکی تری ودیگر سردی، وباخاکش نسبتی هست و

1–2 فصل... طبعیات‌دارد:– SP || 3 قسم اول... دارد:– F || دو: بردو S || 3–4 تعلق به : – S || 4 وابتدا: ومن ابتدا S || 5 کرد : کردن S || 5 واما قسمی... دارد :– F || 5–6 سبحانه و :– F || 6 که‌آن : وآن S || 7 آب است: خاك است S || 8 خاك: آب S || با چهار : چهار S || 9 و همچنانکه : همچنانکه S || هرصورتی: هرصورتی را S || 10 تواند کردن : کند F || گاه : و گاه S || 11 ماده را نیز : ماده نیز S || هست : دارد S || که هر وقتی : که وی هرروزی S || 12 گاه : و گاه S || 14 و بدانکه : بدانکه S || دیگر : دیگری S || 15 نیز : هم S || 15 یکی تری ودیگر سردی : یکی سردی ویکی تری || و باخاکش ... سردی است : و آب ازآن همسایه خاك است که در سردی باخاکش نسبتی هست S

آن سردی است . وهوارا نیز دو صفت است : یکی تری ودیگر گرمی ، و اورا باآب نسبتی هست وآن تری است . وآتش‌را نیز دو صفت است : یکی گرمی ودیگر خشکی ، و او بالای هواست ، و اورا با هوا نسبتی‌هست وآن گرمی است ، وخشکی قوّتی است که چون باگرمی یار شود بغایت سبك گرداند ، وچون با سردی یار شود بغایت گران گرداند . ازاین است که آتش بغایت سبك است وخاك بغایت گران ، لاجرم ازاین سبب ازیکدیگر عظیم دور افتاده‌اند .

(۲۳) و بدانکه چون خاك لطیف شود آب گردد ، وآن ازآنست که تری برخشکی غالب شود . وآب چون لطیف شود هوا گردد ، وآن ازآنست که گرمی بر سردی غالب شود ، وهوا چون لطیف شود آتش گردد ، وآن از آنست که خشکی بر تری غالب شود . و همچنین چون آتش کثیف شود هوا گردد ، و هوا چون کثیف شود آب گردد ، و آب چون کثیف شود خاك گردد .

(۲٤) و بدانکه آتش‌را یك طبقه است وآن‌را «کرهٔ اثیر» خوانند و مکان او زیر فلك قمر است وآن آتش صرف است و اورا رنگی نیست . واگر رنگ داشتی حجاب بودی میان ماه و ستارگان وآسمانها و

1 دیگر : دیگری F || 3 دیگر : دیگری S || 4 که چون : چون S || سبك : خفیف S || 5 شود : گردد S || گران : ثقیل S || ازاین : وازآن S || 6 از این : وازآن S || 7 عظیم : – F || 8 چون خاك : خاك چون S || 9 هوا گردد : هوا شود S || 10 غالب شود : غالب گردد S || 11 تری : دی F || چون آتش : آتش که S || کثیف شود : کثیف گردد S || 12 هوا گردد : هوا شود S || هوا چون : هوا که S || آب‌چون : آب که S || 15 قمر : ماه S || اورا : آنرا S || 16 آسمانها و : + اگر رنگ داشتی F

نگذاشتی که آسمان وستارگان‌را بدیدندی. وهوارا همچنین رنگی نیست، و اورا سه طبقه است: طبقه‌ای بزمین نزدیکتر است وآن جائی باشدکه آب سرد نباشد وآن مطرح شعاع آفتاب است وگرم و تر باشد. وطبقه‌ای بالای آب است وآن زیر هوای صرف است وآن دو طبقه است: طبقه‌ای به هوای صرف پیوسته است وآن سرد است وآن را «کرهٔ زمهریر» خوانند، وطبقه‌ای به‌کرهٔ اثیر پیوسته است، بخارات خشك و دودهای آتش آنجا متراکم شوند.

(۲۵) و بدانکه چون سردی برهوا غالب شود وگرمی از وی دور کند آب‌گردد وقطره قطره فروآید، آن‌را باران خوانند. وچون سردی برباران افتد بفسرد وهمچون پنبهٔ زده فرو می‌آید، آن را برف خوانند. وچون‌گرمی بر برف افتد وپیرامن آنرا بگدازد وچون زیرتر رسد بادی سرد بروی افتد واورا قوی بفسراند آنرا تگرگ خوانند، وآن در وقت بهار بودکه هوا گرم و تر باشد.

(۲۶) و بدانکه چون بخار از زمین برآید وهوا را زحمت‌کند و اجزای هوا بر یکدیگر افتد وهوا درجنبش آید، آنرا باد خوانند. و چون بخارگرم قصد بالاکند وابری کثیف قصد زیر دارد بریکدیگر افتند و

1 بدیدندی: ببینند S || رنگی: رنگ S || 2 طبقه‌ای: طبقه S || نزدیکتر: نزدیك S || جائی: آن‌جای S || 3 سرد نباشد: باشد F، نباشد P || تر باشد: تر است S || 4 زیر: ـ SP || صرف است: + میان کرهٔ اثیر S || 5 وآن سرد است: ـ F || 6 است بخارات: بخارهای S || 8 وگرمی: گرمی‌را S || وی: او S || 9 آید: می‌آید S || 10 افتد: + وسردی قوی S || وهمچون: همچون F || 11 آنرا: برفرا S || 11-12 وچون... بروی: و هوای سرد برآنجا F، وچون زیرتر رسد باز سردی براو P || 12 واورا: ـ F || 13 بود: باشد|| باشد: شود S || 14 وبدانکه: بدانکه S || بخار: بخاری S || برآید: متصاعد شود S، متراکم شود P || هوارا: بر هوا S || 16 بخار: بخاری S || بر یکدیگر افتند: و بر یکدیگر افتد S

یکدیگررا از حرکت منع کنند ، از آنجا آوازی برآید ، آنرا رعد خوانند . و چون در وقت برهم افتادن گرمی غالب شود هوائی که میان بخار و ابر باشد آتش گردد ، آنرا برق خوانند .

(۲۷) و بدانکه این چنین ترکیبی و وضعی جز حکیم عالم نتواند کرد، « تعالی‌الله عمّا یقول الظّالمون علوّاً کبیراً ». چون دانستی که فلك دائم در حرکت است و حرکت باعث حرارت است ، کرۀ آتشی‌را زیرفلك بداشت که اگر جز آتش عنصر دیگری بودی ، حرارت حرکت فلکش بسوختی . بعد ازآن جسمی لطیف بیافرید وآن هواست که اگر جسمی کثیف بودی، حیوانات دم نتوانستندی زدن و نیز آمد و شد نتوانستندی کردن . بعد از هوا آب‌را بیافرید ، وآنرا زیر خاك بداشت که اگر چنانکه آب چون هوا بر بالای خاك بودی ، جهان بر آب بودی و حیوانات دم نتوانستندی زدن و نیز آمدوشد نتوانستندی کردن و دشوار بودی خوردن وخفتن ونشستن وبیشتر، بلکه همه غرق شدندی . وزمین‌را ساکن بداشت تا خلق برآن قرارگیرند ومتزلزل نباشند . و در هر یکی از جمادات و نباتات و حیوانات خاصیّتی تعبیه کرد ، و هریکی‌را بچیزی

2 هوائی : و هوائی F || 4 ترکیبی و وضعی : وضعی و ترکیبی S || حکیم : حی حکم F || 7 عنصر دیگری : ـ S || حرارت : ـ F || 8 لطیف : لطیف را F || جسمی : جسم F || 9 ونیز : و F || آمدوشد : آمد شدن S || 10 کردن : کرد S || آب‌را : آب F || آن :آب F || زیرخاك : برخاك F ، برابر خاك P || 11 چنانکه... خاك بودی : چنین که زیر بداشت بالا بداشتی S، همچون هوا زیروبالا P || جهان برآب بودی و:ـ F || 12-13 دم نتوانستندی... نشستن: حیوانات‌را دشواربودی خوردن وخفتن و خواندن ونبشتن F ، دشوار بودی خوردن خفتن و خواندن و نشستن S || 13 و بیشتر: ـ SF || 14 نباشند : نشود F || 15 جمادات ... حیوانات : حیوانات و نباتات و جمادات S

مشغول کرد ، چنانکه آن شغل این نکند و این شغل آن ، و هریکی بهر شغلی که هست ، همگی آن شغل راست ، « ذلك تقدیر العزیز العلیم » ، و اگر تأمل کنی سرّ « وان من شیء الاّ یسبّح بحمده » بدانی .

(۲۸) و بدانکه حقّ تعالی از چهار طبع موالید سه‌گانه بیافرید ، وآن معادن است و نبات وحیوان . و بدانکه تو در نبات احوالی چند بینی که در جمادات نیست ، چون تغذّی و نموّ، واگر آن قوّتها اورا از برای آن بودی که او موجود است یا جسم است، بایستی که همهٔ موجودات وهمه اجسام‌را بودی ، و نیست .

(۲۹) و بدانکه هرچیزرا کمالی است وآن‌کمال اورا ممکن است و بدان‌کمال بتدریج وروزگار می‌توان رسیدن، بیك دفعه میسّر نشود . و نیز در عالم کون وفساد لا بدّ است از صلاح وفساد وزیادت ونقصان . پس باین اعتبار نبات و هرچه نموّ دارد محتاج است بسه قوّت : اوّل قوّت غاذیه ، وآن قوّتی است که متصرّف باشد در مادّهٔ غذا و غذارا باجزا و اعضای متغذّی می‌رساند بروجهی که شبه جوهر متغذّی گرداند ، واگر او نبودی نموّ حاصل نیامدی . ونیز پس از ترشح عرق و تحلّل اجزا اگر غذای نو

1 نکند : بکند F || شغل‌آن : + بکند F || 1–2 بهرشغلی که هست همگی آن شغل‌راست: بهر شغلی که هست همگی آن شغل‌راند S ، همگی آن شغل‌را دانند P || 2 سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ٩٦ ، سورهٔ ٣٦ (یس) آیهٔ ٣٨ ، سورهٔ ٤١ (فصلت) آیهٔ ١٢ || 3 سورهٔ ١٧ ( الاسراء ) آیهٔ ٤٤ || 6 چون : همچون S || و اگر : اگر S || 7 همه موجودات: موجودات F || 9 وبدانکه : بدانکه S || چیزرا: چیزی‌را S || 10 بدان کمال: – F || 10 می‌توان رسیدن : توان رسید F || 11 لابداست : او بداشت F || زیادت و نقصان: زیادتی و نقصانی F || باین: بدین S || 12 نمو دارد: ذونمو S ، ذونموند P || محتاج است بسه قوت: بسه قوت است محتاجند S ، بقوتی چند P || 12 قوت : – S || 14 متغذی : متغاذی S || جوهر متغذی : تنفیه P || 14 گرداند : نگاه دارد SP || او نبودی: نه‌او بودی S || 15 نیامدی : نشدی S || او : تو F ، – S

نبودی، وجود ذو نموّ متصوّر نشدی. دوّم نامیه و غاذیه خدمتکار نامیه است، وآن قوّتی است که بالیدن بدو تعلّق دارد، او نسبت مقدار هریکی در زیادت شدن چنانکه لایق است نگاه می‌دارد. سوّم مولّده، و غاذیه ونامیه هردو خدمتکاران مولّده اند، و آن قوّتی است که فضله از مادّه بستاند تا از آن فضله شخصی دیگر پدید آید. و این قوّت در بعضی نبات بیك شخص تعلّق دارد، و در بعضی بدو شخص، چنانکه درخت خرما که تا از نر مادّه‌را گشن ندهند بار نیارد. ودر حیوانات بدو شخص تعلّق دارد، فعل نر و انفعال مادّه. وغاذیه محتاج است بقوّتی چند دیگر: اوّل جاذبه، و آن قوّتی است که طعام‌را بخود بکشد؛ دوّم هاضمه، و آن قوّتی است که طعام‌را بگواراند ومستعدّ آن گرداند که غاذیه در او تصرّف کند؛ سوّم ماسکه، وآن قوّتی است که طعام‌را بگیرد تا هاضمه هضم کند؛ چهارم دافعه، و آن قوّتی است که آنچه کثیف باشد از لطیف جدا کند.

(۳۰) و بدانکه در حیوانات چند چیز می‌بینی که در نبات نمی‌بینی، چون مدرکی ومحرّکی. و محرّکی بر دو قسم است: قسمی‌را شهوانی خوانند و قسمی‌را غضبی. و شهوانی قوّتی است که جذب چیزهای ملایم کند، وغضبی قوّتی است که دفع چیزهای ناملایم کند، و مدار محرّکی بر

1 ذو: ـ F، و S || این: آن S || 2–3 درزیادت شدن: زیاده و نقصان F || 3 می‌دارد: دارد S || مولده: + است S || 4 آن قوتی: این قوتی S || تا از: واز F || 5 آید: آرد F || این: آن S || 6 که تا: که اگر S || 7 ازنر ... نیارد: اورا گشن ندهی بار نیارد F || نیارد: نگیرد S || 8 نر: بذر S || 9 جاذبه: بجاذبه S || بخود: ـ F || بگواراند: بگدازد S || 12 دافعه: + است S || 14 وبدانکه: بدانکه S || 15 محرکی بر: محرکه بر S || 17 کند: نکند F || محرکی: محرکه S

مدرکی است. ومدرکی بر دو قسم است : قسمی ظاهر وقسمی باطن.

(۳۱) قسم اوّل : امّا آنچه ظاهر است پنج است : اوّل لمس ، و آن قوّتی است منبثّ در ظاهر بدن بهمه جای ، چنانکه هیچ جائی از او خالی نیست ، واوست که کیفیّت چهارگانه‌را در می‌یابد چون رطوبت و یبوست و حرارت وبرودت، و اوست که فرق می‌کند میان سبکی وگرانی و نرمی و درشتی. دوّم ذوق است ، وآن قوّتی است تعبیه کرده برعصبه‌که بر جرم زبان گسترانیده است ، و اوست که دریابندهٔ شیرینی وترشی وتلخی وشوری است . سیّم شمّ است ، وآن قوّتی است مرتّب کرده در اوّل دماغ بر مثال دوسر پستان ، و اوست که فرق می‌کند میان بوی خوش وناخوش. ودریافتن او بتوسّط هواست ، واگر هوا از اجزاء ذو رایحه منفعل نشدی، دریافتن بشمّ ممتنع بودی. چهارم سمع است ، و آن قوّتی است مرتّب کرده بر عصبه‌ای که در درون گوش گسترانیده است. و اوست که دریابندهٔ آوازهاست بتوسّط هوا. وچون آوازی برآید هوا منفعل شود ازآن آواز، یا مثلاً چون چیزی برچیزی افتد هوا درجنبش آید وبدان اجزاء هوا بریکدیگر افتد وهمچنین منفعل می‌شود، تا بدان هوا رسد که در درون گوش ایستاده است .آن هوا نیز منفعل شود وآن آواز بخود قبول کند، واو نیز درجنبش آید و برآن پوست افتدکه در درون عصبهٔ گوش گستریده است ، همچون

2 قسم اول : ــ SFA || اما : ــ S || پنج است : ــ S || لمس : + است S || 3 منبث است : منقب او F || بهمه‌جای : همه جایی F || 4 چهارگانه‌را : چهارگانه S || چون:ــ S || 6 دوم: دویم S || 7 گسترانیده‌است: گسترده‌اند F || 12 گسترانیده: گسترده F، گسترانیده S || 13 یا : ــ F || 14 چون: ــ S || 15 بدان :ــ S || 15 منفعل می‌شود : می‌رود F || 16 آن‌آواز : آواز S || 17 درون : ــ S || گستریده :ــ F ، گسترایده S || همچون طبل ازآنجا : چون طبلی F

از آنجا آوازی برآید، قوّت سمع آن‌را دریابد. پنجم بصر است، وآن قوّتی است تعبیه کرده برعصبهٔ مجوّف در درون چشم، و اوست که دریابندهٔ صورتهاست. وهر که پندارد که چون دیده چیزی بیند ازآنست که جسمی لطیف از دیده ممتدّ شده است واین چیزرا دریافته است، آن کس مخطی است نه مصیب، زیرا که اگر چنین بودی بایستی که چون خواستی که کواکب ثابت را بیند جمله افلاك را خرق کردی، زیرا که کواکب ثابت بر فلك هشتم اند، تا از یکی در نگذشتی و خرق نکردی بدیگری نرسیدی، واین محال است. و نیز اگر ادراك صور بخروج جسمی لطیف بودی بایستی که آنچه در زیر مایعات بودی زودتر از آن دیدی که در آبگینهٔ سخت، وبا این همه در آبگینه است زودتر ازآن توان دید که در آب است. و مهمترین حواسّ که حیوان‌را بکار آید لمس است و ذوق، وآن سه گانهٔ دیگر چون بصر و سمع و شمّ، بسیار حیوان باشد که ازآن نصیب ندارد.

(۳۲) قسم دوم: دربیان حواسّ باطن و آنچه بوی تعلّق دارد. اوّل حسّ مشتـرك است و باصطلاح یونانیان «بنطاسیا» خوانند. و آن قوّتی است مرتّب کرده در مقدّم تجویف اوّل دماغ، و اجتماع جملهٔ صور محسوسات پیش او باشد. و اگر او نبودی ما حکم نتوانستمانی

---

1 آن‌را :ــ S || 2 تعبیه کرده : + درتجویف اوسط دماغ S || برعصبه : نزدیك عصبه || مجوف : که مجوف S || اوست : است F || 3 صورتهاست : صورتها اواست F || بیند : می‌بیند S || 4 واین چیزرا دریافته‌است : بدان ادراك می کند S || 4-5 آن کس... مصیب : خطاست S || 7 برفلك : درفلك S || تا : وتا S || 8 جسمی : جسم S || 10 بااین : بازاین F || توان : می‌توان S || که : آنچه S || 11 حیوان‌را :ــ F || ذوق : + است S || 12 چون : ــ F || 13 ندارد : ندارند F || 14 قسم دوم : ــ F || دربیان حواس باطن : در مدرکات باطن SP || و آنچه بوی تعلق دارد :ــ SP || 16 مقدم تجویف :ــ S || اول :ــ F

کردن که این سپید و شیرین است و یا آن سیاه و ترش است ، پس او قوّتی است که این حکم بدو تعلّق دارد . و هر حسّی که هست بیش از یك چیز در نتواند یافت و لا بدّ است حاکم را که حکم کند بردو صورت از حضور هر دو صورت . چون کسی پاره‌های چوب درآتش می‌دارد تا سرخ شود بعد از آن آنرا بگرداند، از آن دایره‌ای حاصل شود ، وآن ازآنست که دیده اوّل نقطه که بدید بحسّ مشترك سپرد ، و او نقطهٔ اوّل‌را نگاه می‌دارد ، همچنان دیده نقطهٔ دوّم بدو می‌سپارد ونقطهٔ سوّم‌را می‌بیند تا ازآنجا دایره های حاصل شود . ودیده چیزی تواند دیدن که برابر او باشد وهرچه از دیده بگردد دید در آن نرسد ، پس جامع اینهمه حسِ مشترك است .

(۳۳) دوّم خیال است ، وآن قوّتی است مرتّب کرده در آخر تجویف اوّل دماغ ، واو خزانه‌دار حسّ مشترك است. وحسّ مشترك صوررا زود قبول کند ، امّا دیر نگاه نتواند داشت ، زیرا که رطوبت بر او غالب است ، پس هرچه حسّ مشترك بستاند بخیال سپارد و خیال آنرا نگاه دارد .

1 نتوانستمانی : نتوانستیم S || کردن : کرد F || 1–2 که این ... ترش است : که این سفید است و آن سیاه یا این شیرین است و آن ترش S || 2 او : این S || این حکم : حکم S || دارد: گیرد S || 3 یافت : یافتن S || حاکم : این حاکم S || 4 کند: می کند S || از حضور هر دو صورت : ـ F حضور هردو صورت دریابد S || چون : و چون S || 5 می‌دارد : زند F || از آن دایره ای :ـ از آن F || 7 واو : و چون حس مشترك S || نقطه اول‌را : اول را S || همچنان : وهمچنین S || دوم : دوم را S || 8 می‌سپارد : سپارد S || ودیده: دیده S || 9 تواند دیدن : می‌تواند دید S || 12 خزانه‌دار: خزینه دار S || صور را : صورت را S

(۳٤) سوّم وهم است ، و آن قوّتی است مرتّب کرده در تجویف اوسط دماغ ، واوست که در حیوانات حکم کند برجزویّات ، وگوسفند ادراك آن معنی که در گرگ است بدو می‌کند ، وآن سبب گریختن گوسفند است از گرگ .

(۳۵) چهارم متخیّله است ، و آن قوّتی است هم تعبیه کرده در تجویف اوسط دماغ ، واوست که تراکیب وتفاصیل بحکم اوست که استنباط چیزها کند واندیشه‌های عجایب پیش گیرد . وهرگاه که عقل بر او مستولی شود اورا مفکّره خوانند ، وهرگاه که وهم براو غالب شود متخیّله خوانند . و در قوای باطنی بلندتر از وی قوّتی نیست .

(۳٦) پنجم ذاکره است ، وآن قوّتی است مرتّب کرده در تجویف آخر دماغ وخزانهٔ احکام وهمی‌است همچنانکه خیال خزانهٔ صور حس مشترك است .

(۳۷) و هر یکی‌را از این آلتها که برشمردیم روحی است خاص . وروح جرمی است لطیف ، حادث از اخلاط لطیف چنانکه اعضاء حادث است از اخلاط کثیف ، واوست که حامل قوی است بأسرها وانبعاث او از تجویف جانب چپ دل است . و درآن حال که از تجویف چپ دل منبعث شود اورا «روح حیوانی» خوانند، واین روح حیوانی منقسم شود بردو قسم : بعضی از او سوی جگر می‌رسد و آن‌را

---

2 بر جزئیات : جزویات S || 3 آن معنی: معنی S || می کند : می‌تواند کرد S || 5 هم :ــ F || 6 اوسط دماغ: + نزدیك دو ده S ||6ـ7 که استنباط چیزها کند: که استنباطها می‌کند S || 7 گاه : که S || 8 شود : باشد S || اورا : آن‌را S || شود : گردد S || 9 وی : او S || 11 و خزانه : و آن خزینه دارد S || خزانهٔ صور : خزانه‌دار S || 13 یکی را : یك F || این : آن F || روحی است خاص : روحی خاص خاص است S || جرمی : جسمی F || 14 چنانکه : همچنانکه S || 15 قوی : قوی‌بدن S || تجویف :ــ S || دل :ــ F || 16 تجویف:ــ S || دل :ــ F || 17 شود بر: می‌شود به S || ازاو :ــ F || وآن : آن F

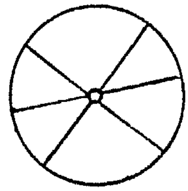
« روح طبیعی » گویند و مدار معده وطبخ و افعال نباتی بدو تعلّق دارد ، و بعضی بشرائین متصاعد می‌شود تا بدماغ رسد و آنرا « روح نفسانی » خوانند ، مدار افعال حیوانی بدوست. واگر از عنایت لطافت نبودی در جملهٔ اعضا وعروق مساوی نبودی ، نفوذ نتوانستی کردن ، وچون عضوی‌را از اعضاء محکم ببندد وآن عضو متخدّر شود واز کار بیفتد ، آن از آنست که راه گذر بر روح بسته شده‌است ، سریان نمی‌تواند کرد . یا چون سده در عضو پیدا شود آن عضو ازکار بیفتد ، گویند مفلوج است وطبیب بتدبیر فتح آن مشغول گردد . ودلیل اختصاص هرآلتی از این آلتها که بر شمردیم بموضعی خاص ، صلاح آن موضع است یا فساد آن موضع . ومحرّکات تابع آید مر قوّت نزوعی‌را وقوّت نزوعی منفعل می‌شود از مدرکات ، وقوّت نزوعی منقسم می‌شود بدوقسم: قسمی شهوانی وقسمی غضبانی .

## در بیان جهات و فلکیّات و آنچه بدان تعلق دارد

(۳۸) اکنون بدانکه ابعاد متناهی باشد ، وگرنه الی ما لایتناهی بتسلسل انجامد . و دلیل برآنکه ابعاد متناهی‌اند آنست که دو بُعد غیر متناهی تصوّر کنند بر مثال دو خط ، پس از آن یك خط بقدر دو

1 گویند : خوانند S || و مدار : مدار F || 2 می‌شود : می‌شوند S || رسد : می‌رسند S || 3 بدوست: براوست S || 3-4 درجملهٔ اعضا وعروق:— F || 4 کردن: کرد F || 5 محکم ببندید: ببند F || متخدر : متحدر S || 6 برروح : روح F به روح P || شده است : شود S || یا: دلیل F تا P || 7شود : کرد F || 8- 9 که برشمردیم بموضعی خاص :— PS || 9 صلاح... یافسادآن موضع: صلاح بعضی‌است یا فساد بعضی S || 10 آید: اند S || 11 غضبانی : غضبی S || 12 در بیان جهات ... تعلق دارد : قسم دوم از عالم اجسام که تعلق بعالم اثیریات دارد SP || 13 اکنون بدانکه :— F || باشد : می‌باشد S || وگرنه الی مالا یتناهی : و اگر لایتناهی باشد S || 14 ودلیل : دلیل F || اند آنست : بدانست F || 15 کنند : کنند F || یازآن یك : یك F

سه گز ببرند وباز هر دو خطرا بهم نهند تا همچنان می‌روند. اگر گویند که هر دو خط برابر یکدیگر می‌روند الی ما لایتناهی محال باشد زیرا که یکی ناقص است، آنکه لازم آید که ناقص و زاید متساوی باشند. و اگر ناقص ببرند غیر زائد پس بنسبت، زائد بر ناقص متناهی است و زائد برناقص بقدر متناهی زیادت آید، و هم نامتناهی که بقدر متناهی زیادت آید نیز متناهی باشد مثال دو خط: ______ ______. ونیز اگر دایره‌ای فرض کنیم برمثال سپری و از آنجا دگر بار خروج شش خط فرض کنیم الی ما لایتناهی، معلوم است که چندانکه این شش خط دورتر می‌شود میان خط ها و انفراج میان هر شش خط بیش خواهد بودن از طول هر شش خط، وآن متناهی است زیرا که محصور است میان دو حاصر و چون عرض که بیش از طول است متناهی است طول نیز متناهی باشد. مثلا دایره:



(۳۹) و بدانکه جهات موجوداند و مختلف، چنانکه گویند فلان

1 ببرند: ببرد F ‖ 1–2 اگر گویند ... می‌روند: ـ F ‖ 3 آنکه: ـ S ‖ 4 ببرند: بیستند A بینند S ‖ 3–7 ناقص ببرند ... دو خط: متساوی نیستند زائد نیست یاناقص متناهی‌است وناقص نیزمتناهی باشد مثال دوخط چنین ═ P ‖ 7 دایره‌ای فرض کنیم: فرض کنیم دایره S ‖ 8 دگربار ... فرض کنیم: فرض کنیم دگر بار خروج شش خط S ‖ 9 می‌شود: می‌شوند S ‖ 10–11 بیش خواهد بودن ... شش‌خط: ـ F ‖ 11 حاصر: خاصه F ‖ 13 مثلا دایره: ـ F، مثال دایره برین موجب باشد (ܢ)

حرکت کرد به فلان جهت دون فلان جهت. واین جهت که بدو حرکت می‌کنند نفس عدم نخواهد بودن زیرا که بعدم حرکت نتوان کرد و عدم قابل اشارت حسی نشود. وچون این معلوم شد، بدانکه این جهت امر عقلی صرف نتواند بودن زیرا که امر عقلی صرف قابل اشارت حسی نشود، پس در معقول حرکت نتواند کردن، پس چیزی است که قابل اشارت حسی می‌شود و بدو حرکت می‌توان کردن و اورا وضعی است.

(٤٠) و بدانکه آن چیز که جهت از اوست و بدو معیّن است منقسم نشود، زیرا که اگرمنقسم شود، چون متحرّك از جزو اقرب او بگذرد، از دو بیرون نباشد: یا از جهت حرکت می‌کند یا بجهت حرکت می‌کند، و برین هردو تقدیر لازم آید که جزو جهت کُل جهت باشد واین محال است. ونیز اگر منقسم شود، حرکت در لا جهت افتد پس در لاشیء افتد ودر لاشیء حرکت محال است. پس محدّد جهت باید که جسمی باشد محیط چنانکه تعیین نقطهٔ هرچیزی بدو امر باشد. وباید که تعیین کند و مرکز تعیین او نکند از برای جواز دوایر نامتناهی بر یك نقطه. و نیز نباید که مرکّب باشد از اجسام مختلف، زیرا که ممکن الائتلاف والافتراق شود،

---

1 کرد :ـ S || دون فلان جهت : ـ SP || این : آن S || 2 می‌کننند : می‌کنند S || نخواهد بودن : نیست S || 3 اشارت حسی : حرکت S || 4 بودن : بود F || امر عقلی صرف : ـ F || نشود : + وچون این معلوم شد F || پس در : ودر S || 5 نتواند : نتوان S || است : ـ S || حسی : ـ S || 6 می‌توان کردن : می‌توان کرد F || 7 بدانکه: باید F || معین است : تعیین یابد S || 9 نباشد : نسبت S نیست P || 11 لاجهت : جهت F || پس : بلکه S || 11-12 درلاشیء حرکت: این S || 12 محدد : محدود F || باشد محیط : محیط بود || 13 تعیین : تعین S || نقطهٔ : ـ PF || بدو امر : بدو PF || تعیین : تعین S || 14 دوایر : دایره F || 15 الائتلاف : الاتلاف F

و هرچه ممکن الائتلاف والافتراق باشد، ممکن الخرق باشد. و خرق بر محدّد روا نباشد، زیرا در آن حالت‌که قابل خرق شود، لازم آید او را دو حرکت مختلف: یکی در شیء و یکی در لاشیء، و در لاشیء حرکت محال باشد.

(٤١) و بدانکه حرارت قوّتی است که از مرکز قصد بالا کند. و برودت قوّتی است که از بالا قصد مرکز کند. ثقل بر برودت غالب است و خفّت بر حرارت. ومحدّد نه از بالا بزیر حرکت کند ونه اززیر ببالا، پس باید نه ثقیل بود و نه خفیف ونه حارّ باشد و نه بارد. وحرکت محدّد پیرامون مرکز باشد و شکل او شکل کریّ باشد، و چون مرکّب نیست، از اجسام مختلف متشابه الاجزاء باشد و اورا زیر و بالا نباشد، بلکه همه بالا باشد یا همه زیر باشد.

(٤٢) و بدانکه هرچه‌را نموّ است بغذا محتاج است، و هرچه بغذا محتاج باشد قابل کون و فساد بود و فرق مر اورا لازم باشد و محدّدرا نموّ نیست، پس اورا بغذا حاجت نیفتد. و چون از غذا فارغ باشد کون و فساد بر او راه نیابد. و آنچه حقّ تعالی در قرآن مجید خبر می‌دهد «فارجع البصر هل تری من فطور»، دلالت می‌کند برآنکه محدّدرا

1 الائتلاف: الاتلاف F | ممکن‌الخرق باشد: متخرق شود F || 2 محدد: محدود F || شود: باشد S || آید: افتد SP || 3 ودر لاشیء: واورا درلاشیء S || 4 باشد: بود S || 7 محدد: محدود F || 8 باید: + که S || بود: باشد S || 9 پیرامون: پیرامن S || 12 هرچه‌را: هرچه در Fهرچه دو P || بغذا محتاج‌است: اورا بغذا حاجت‌باشد S || 12–13 هرچه‌بغذا: هرچه‌را بغذا S || 13 محتاج باشد: حاجت باشد S || بود: باشد S || 14 محددرا: محدود و F || نیفتد و: نبود F || 15–16 وآنچه ... می دهد: وحق سبحانه و تعالی در سورهٔ تبارك‌الملك فرماید SP || 16 سورهٔ ٦٧ (الملك) آیهٔ ٣ || برآنکه: بر اینکه S || محدد: محدرد F

فطور نیست و فطور فرجه باشد یعنی سوراخ . و محدّدرا باصطلاحی دیگر «فلك اطلس» خوانند و «اقصی» خوانند و «جسم کلّ» خوانند، و حقّ تعالی اورا از این چهار طبایع نیافرید بلکه از چیزی دیگر بیافرید که آنرا «طبیعت خامسه» خوانند، لاجرم تا منقرض عالم هیچ آفتی بدو راه نیابد. پس از محدّد فلك ثوابت‌را بیافرید، وبعد از آن زحل، وآنگه فلك مشتری، و همچنان فلك مرّیخ، و فلك آفتاب، و فلك زهره، و فلك عطارد، و فلك ماه . واین افلاك‌را که بر شمریم از یك جنس بیافرید و هر یکی‌را دوری معیّن پیدا کرد و بر هر فلکی سیّاره‌ای از این سیّارات هفت‌گانه بداشت و در هر یکی خاصیّتی تعبیه کرد واقلیمی از اقالیم عالم بدو سپرد. و هر فلکی‌را معیّن کرد که چون سیر کند ودر چند مدّت تواند پیرامن مرکز بر آمدن. وبعضی‌را بطئی السیر خوانند وبعضی‌را سریع السیر خوانند. وآنچه زحل بسی سال برد آفتاب بیك سال برد وآنچه آفتاب بیك‌سال برد ماه بیك ماه برد، وآنچه ماه

---

1 محددرا: محدودرا F || 3 حق : + سبحانه S || ازاین چهار طبایع نیافرید: نه ازاین طبایع آفرید S || 3-4 بلکه از چیز دیگری بیافرید : -F || 4 که آنرا : و اورا F || 5 محدد : محدود F || 6 زحل : زحل را S || وآنگه : و بعد از آن S || مشتری :مشتری‌را : S || مریخ:مریخ‌را S || آفتاب :آفتاب را S || 7 زهره: زهره را S || عطارد :عطارد را S || ماه :ماه را S || 8 یك : - F || بیافرید : آفرید S || یکی : فلکی S || بر : در S || 11 چون سیر کند : سیر چون کنند S || درچند : بچند S || تواند : توانند S || پیرامن :گرد S || برآمدن : برآمد S || 12 خوانند : - S || 13 برد : می‌برد S || وآنچه‌آفتاب ببرد : - F || 12برد: رود P || و آنچه ماه ... برد :- F

بیك ماه برد فلك محدّد بیك روز برد ، و دور یومی از محدّد است . و آنچه آفتاب‌را می‌بینی که هر روز از مشرق برآید و بمغرب فرو رود سبب آن محدّد است که هر روز دوری تمام کند و هشت فلك را با خود بقسر بگرداند. وهر فلکی‌را دوری ارادی هست و دوری قسری . ارادی آنست که خود می کند چنانکه بهر مدّتی دوری تواند کردن ، و قسری آنست که محدّد هر روزی اورا با خود بگرداند. و تا حقّ تعالی ایشان‌را آفریده است هرگز نافرمانی نکرده اند ، چنانکه قرآن عزّ قائله خبر می‌دهد : «لایعصون اللّٰه ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون» .

(٤۳) وبدانکه حقّ تعالی هرچه آفریده است بسه قسم آفریده است : بعضی بی واسطه چنانکه خبر می‌دهد در حقّ آدم علیه السلام: «خلقت بیدی» ، و درحقّ پیغامبر ما صلی‌اللّٰه علیه که « وینصراللّٰه نصراً عزیزاً » ، و درحقّ آدم : « فاذا سوّیته و نفخت فیه من روحی » . وبعضی بواسطه چون علم پیغامبران چنانکه خبر فرمود در حقّ پیغامبرما صلی‌اللّٰه علیه و آله : « علمه شدید القوی ذو مرة فاستوی ». وبعضی بجمع ، چنانکه خبر می‌دهد :

1 بیك روز برد : بیك روز دورکند S || 2 آفتاب را : آفتاب F || 3 رود : می‌رود S || 3–4 با خود بقسر : بقسر باخود S || 4 ارادی هست : است ارادی S || 5 بهرمدتی ... تواند کردن : هر روزی مدتی تواند کرد F || 6 روزی : روز S || اورا :– F || 7 آفریده : بیافریدند S || 8 سورهٔ ٦٦ (التحریم) آیهٔ ۹ || 9 و بدانکه : بدانکه S || 10 می دهد : می‌دهند S || علیه السلام : – F || سورهٔ ۳۸ (ص) آیهٔ ۷۵ || که : – F || 11 سورهٔ ٤۸ ( الفتح ) آیهٔ ۳ || 12 آدم :آدمیان S || سورهٔ ۱۵ (الحجر) آیهٔ ۲۹ ، سورهٔ ۳۸ (ص) آیهٔ ۷۲ || 13 پیغامبران : پیغمبران S || فرمود : می‌دهد S || پیغامبر : پیغمبر S || صلی‌اللّٰه علیه وآله: – F || 14 سورهٔ ۵۳ (النجم) آیه٦

« والسماء بنیناها بأید وانّا لموسعون والارض فرشناها فنعم الماهدون ». پس چون خواست که جهان را نظامی باشد و خلایق آسوده باشند، شبی و روزی بیافرید واین هر دورا بآفتاب حوالت کرد که هرگاه آفتاب طلوع کند روز باشد، وهرگاه که غروب کند شب باشد. و چون دانست که اگر همیشه روز بودی و آفتاب غروب نکردی، هرچه برابر آفتاب بودی همه بسوختی، وهرچه نور آفتاب آنجا نرسید تاریك بماندی و جهان خراب شدی و حیوانات و غیرهم مضطرّ شدندی بلکه نماندندی. و اگر همیشه شب بودی، همین‌که در اوّل گفتیم پدیدآمدی؛ پس روز و شب‌را بیافرید و بدو سال و ماه‌را پدید کرد، و سال‌را همچنان حوالت به آفتاب کرد. چون از برج حمل روان شود و باز ببرج حمل آید آن‌را سال خوانند. و ماه‌را بماه حوالت کرد که چون دوری تمام کند از برج خود روان شود و باز ببرج خود آید آن‌را ماه گویند. پس از آن هفته پدید کرد، پس از هفته روز پدید کرد، وپس از روز ساعات پدید کرد وهریکی را بیکی باز بست. ومدار روز و شب و ساعات و سال و ماه و هفته بزمان حواله کرد، و زمان‌را از مقدار حرکت فلك پدید کرد. و هر چیزی را چنانکه لایق او باشد بچیزی مشغول کرد و هیچ چیزرا مهمل فرو نگذاشت وهمه‌را کمر مطاوعت برمیان بست، « والله غالب علی امره و ماکان عطاء ربك محظورا ».

1 سورهٔ ۵۱ (الذاریات) آیهٔ ۴۷–۴۸ || والارض... الماهدون: – F || 2 جهان‌را: جهانی F || 2–3 شبی و روزی: شب وروزی S || 3 که هرگاه: و هرگاه F || 4 که غروب: غروب || 6 همه: – F || 6–7 وجهان: – F || 7 وحیوانات: حیوان F || 9 وبدو: – S || ماه را: ماه S || 9–10 حوالت به‌آفتاب کرد: به آفتاب حوالت کرد S || 11 سال: بدو: – سالی SP || 11 کند: بکند S || 12 روان شود: – SP || خود آید: – خود S || گویند: خوانند S || 15 زمان را: زمان S || 18 سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۲۰

این‌قدر در بحث اثیرّیات کافی بود .

## قسم دوم که تعلق بعالم ارواح دارد

و آن مبتنی است بر چند فصل و رمزی چند

( ٤٤ ) **رمز اول** ـ بدانکه تو هرگز از ذات خود غایب نیستی و هرگز نباشد که از هستی خود بی‌خبر باشی ، و اگرچه در مستی عظیم باشی که یاد خود نکنی واعضاء واجزاء خودرا فراموش کنی ، امّا دانی که تو هستی وترا ذاتی هست . واگر اندیشه کنی نیك در ذات خود و تقدیر کنی ذات خودرا که کجا است وچون است وچیست ، ودرآن تقدیر فکر کنی و تزویر متخیّله‌را بخود راه ندهی ، چنان یابی خودرا که پنداری در میان هوا رفتستی بی‌ملامست ، واعضاء خودرا از عالم حسّ و آنچه به حواسّ تعلق دارد بیرون یابی ومعلوم شود که جسم نیستی و در جسم نیستی وذات تو ترا معلوم شود بیواسطه . واگر گویند این تقدیر که کردیم وسطست ، لازم افتد که پیش از تقدیر مقدّری فرض کنیم و آن مقدّر بعینه ذات تست لا غیر.

(٤٥) **رمز دوم** ـ گوشت وپوست تو بر تو هرسال یا هرماه مبدّل می‌شود و

1 این قدر . . . بود : و این قدر بحث کـه در اثریات رفت در این مختصر کفایت باشد S || 3 چند فصل : ده فصل F || و رمزی چند : ـ S هشت رمز F || 4 رمز:ـ S || هرگز از ذات : از F || 5 که از : که تو از S || بی‌خبر باشی : غایب شوی F || 6 باشی که : باشی F || اجزاء : ـ SP || 7 که تو هستی : که هستی F || نیك : ـ F || 9 فکر کنی : "افکار زدی F اوکار کنی P || چنان : چنانکه S || یابی خود را که : ـ F || 10 پنداری : + خود را که F || درمیان هوا رفتستی: درهوا رفته‌ای F || رفتستی: رفیقی P || واعضا : اعضا و F || 11-12 ودرجسم نیستی:ـ F || 12 گویند: گوید F || تقدیر : تقدیرها S || 13 کردیم:کردم F || پیش: ـ F || تقدیر مقدری : فرض؛فارض P کنیم : کنند S || مقدر : فارض P || تست: نسبت F

توئی تو مبدّل نمی‌شود. و نیز اجزاء و اعضاء و دل و دماغ و آنچه در باطن تست در معرفت محتاج اند بتشریح، و تا نشکافند نبینی و ندانی که چون است احوال ایشان، وادراك خود می‌کنی وخودرا در می‌یابی. پس تو ورای این همه‌ای وتوئی تو نه این بدن است، وذات تو وقوام تو نباید که بچیزی باشد که گاهی فراموش کنی و گاهی یادش آوری، و چون خواهی که تعقّل کنی نتوانی کردن، زیرا که موقوف است بر شکافتن وپاره کردن وغیر آن.

(۴٦) **رمز سوم** ـ بدانکه اشارت توبذات تو «من» و«انا» است، وبهر چه در بدن است ودرعالم اجرام است «او» و «هو» است. وهرچه تو باو اشارت کنی او کلّ نتواند بودن وجزو نیز نتواند بودن، زیرا که خودرا از وی جدا کرده‌ای به«هو» و «انا». و نیز اگر تو این مجموع می‌بودی بایستی تا جملهٔ اعضاء و اجزاء تو برابر تو نبودی ودر یاد تو نبودی، خودرا یاد نتوانستی کردن. وبسیار باشد که دست و پای وسر و شکم وپشت و پهلو تو بریاد تو نباشد وتوبر یاد تو باشی.

---

2 اجزا واعضاء: اعضا واجزا S || 2 نشکافند: بشکافندS || نبینی:ـ F || 4 بدن:ـ PF || قوام تو: قوام او S تقویم دی P || 4–5 نباید که بچیزی باشد: بچیزی نشاید باشد S || 5 فراموش: فراموشش S || یادش آوری: یادش کنی F || 6 برشکافتن: بشکافتن S || 7 رمز سوم: رمزی دیگر S || من: ومن S || بهر: هر S || 8 در: + سد S || بدن است: بدن S || ودر: ـ S || اجرام: اجرا F || باو: با او S || 9 کل: کلی F || و جزو نیز نتواند بودن: ـ F و جز نتواند S || وی: او S || 10 کرده‌ای: کردی P || می‌بودی: بودی S || بایستی: + که S || 11 اعضا و: ـ F || و درباد تو نبودی: ـ SP || خود را: ـ F || 12 نتوانستی: نتوانستن S، نتوانستیش P || و پای وسر و: و سر توبمثل پا شکم F || شکم وپشت: پشت و شکم S || 12–13 یاد تو: یاد توی تو F

(٤٧) **رمز چهارم** ـ اگر چنانکه غذا می‌خوری و غاذیه در آن تصرّف می‌کند، همچنان که هست بماندی و تحلّل و ترشح در آن راه نیافتی، بایستی که بسالی یا بیش و کم بدن تو عظیم بزرگ گشتی بیش از مقدار خود. پس هیچ جزوی نیست از اجزاء بدن تو که قوّت حرارت آنرا بتحلیل و ترشح نمی‌گدازد بکلّی، و بدل آن تازه بجای نمی‌آرد. و چون توئی تو و روح تو تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و توئی تو نه کم می‌شود نه بیش و نه تحلّل و ترشح بدو راه می‌یابد، پس توئی تو ورای این چیزها است که برشمردیم. ودر این که گفتیم نیك اندیشه کن، باشد که توئی خود بدانی و بیدار گردی.

(٤٨) **فصل اوّل** ـ بدانکه چون دیده خواهد که ادراك چیزی کند باید که آن چیز برابر او باشد تا آن‌را در تواند یافت، و چون خیال خواهد ادراك چیزی کند محتاج آن نیست که چیز برابر او باشد تا آنرا در تواند یافت، بلکه در غیبت تواند دید، امّا نتواند که آن چیزرا مجرّد کند از عوارض چون أین و کیف و وضع، مثلاً در جائی

1 رمزچهارم: رمزی دیگر S || چنانکه: چنانچه S || 2 که هست : ـ F || بماندی و : + غاذیه F || 3 بیش و کم : بیش یا کم S || 4 بدن تو : بدن S || 5 گدازد : گذارد PF || تازه : باره F || 6 وچون توی تو وروح تو : وهمچنین مزاج تو وخون تو و روح SP || تغییر وتبدیل : تبدل و تغیر S || 7 توئی تو : توئی تست S || نه‌بیش :ـ F || و نه تحلل : ونه S || می‌یابد : نمی‌یابد S || 8 این چیزها : این همه چیزها S || این که :آنچه که S || 9 توی خود بدانی و :ـ F || 10 فصل اول: رمزپنجم F || 11 در تواند یافت : تواند دریافتن S || وچون خیال : و خیال چون S || 12 نیست: نباشد S || چیز: + باید F || برابر او: ـ او S || 13 درتواند یافت :ـ S || در غیبت : + آن چیز آن چیزرا S || دید : دیدن S || 14 آن چیزرا: چیزی S || چون :ـ S || مثلا در : + همچنانکه S || در جائی : بر جائی S

بیند وهم در جامه‌ای و رنگی و مقداری. و عقل چون خواهد که ادراك چیزی کند از این همه که گفتیم مجرّد کند و آنچه محسوس است معقول گرداند از جسم، مثلاً صورت جسمی مطلق گیرد چنانکه مطابق جملهٔ صور اجسام باشد و برجملهٔ اجسام افتد بیك معنی ومن شرح صورت مطلق که مطابق جملهٔ صور شود وآنچه بدین تعلّق دارد در مقدّمه یاد کردم، آنجا بحثی نیك بکند تا اینجا معلوم شود. و باید که بدانی که این صورت مطلق اگر در جسم حاصل شدی، اورا مقداری خاصّ پیدا شدی، چنانکه اگر جسم یك گز بودی او نیز یك گز بودی، واگر دو گز بودی او نیز دو گز بودی، آنگاه مطابق چیزها مختلف نشدی ونیز باید که چون چیزی‌را ادراك کنی صورت آن چیز در نفس تو حاصل شود چنانکه در اوّل مقدّمه شرح دادم، واگرنه هیچ حاصل نشود.

(٤٩) بدانکه مفهوم شیئیّت مطلق ومفهوم وحدت مطلق در وقت ادراك کردن اگر در جسم حاصل می‌شدی، چون جسم‌را پاره کنند باید که آنچه در جسم است هم پاره شود، پس در آن حالت که جسم پاره شود مفهوم شیئیّت و وحدت مطلق با جسم پاره شده است. اگر

1 در جامه ای ورنگی : درجائی نه و نه رنگی F درجائی نه آنکه بی رنگی S || 3 گرداند : کند F || جسمی مطلق‌ها‌ـ: SF || گیرد : کند F || 4 صور : ـ F || ومن: + بدین S || 5 درمقدمه: دراول‌مقدمه‌ای S دراول مقدمه P || 6 نیك:ـ F || 8 خاص:ـ F || بودی او: بود او F || 9 آنگاه : آنکه S || مطابق:ـ F || 12 بدانکه : رمزچشم بدانکه F || 13 کردن : ـ S || اگر : + وی S || می‌شدی : بودی S || 14 پس... حالت که :ـF || 15مطلق باجسم پاره شده است :ـ SP || شیئیت ووحدت: شیئیتی ووحدتی است و آنجا مقدار آنست که جزو از کل پدید آید زیرا که شیئیتی ووحدتی مجرد مطلق فراگرفته باشد آنگاه فرقی نباشد میان جزو و کل و این محال باشد P ، شیئیتی ووحدتی است و آنجا مقدرآنست که جزو از کل پدیدآید زیرا که شیئیتی و وحدتی مطلق مجرد فرا گرفته باشد آنگاه هیچ فرقی نباشد میان جزو وکل واین محال باشد

گوئی هر جزوی از شیئیّت و وحدت شیئیّتی و وحدتی است و هر یکی‌را اختصاصی است بزیادتی یا بکمی، لازم آید که جزو بیش از کلّ باشد، واین محال است، زیرا که او اوّل شیئیّتی و وحدتی بود، پس اکنون دو پدید آمد. واگر گوئی نه شیئیّت است نه وحدت ونه اورا زیادتی است و نه کمی، پس آن باید که نه شیء باشد نه واحد ونه بسیار ونه اندك، وهرچه این جنس باشد نه جزو باشد ونه کلّ، وتو فرض کرده‌ای که جزو است واین محال است. پس بدانکه چون ممکن نیست که پاره شود وقسمت پذیرد، محلّ او نیز باید که پاره نشود وقسمت نپذیرد و جسم نباشد و در جسم نباشد. و اوست که اورا «نفس ناطقه» خوانند و چندین نام دارد وحقیقت تو آنست. ان شاء الله که شرح آن چنانکه لایق است بدهم.

(۵۰) **فصل دوم** ـ بدانکه چون معلوم کردی که نفس تو جرم نیست، باید که بدانی که در جرم نیز نیست. دلیل برآنکه درجرم نیست آن است که اگر درجرم بودی یادر آلتی دیگر بایستی که چون آلت ضعیف شدی و از کار بیفتادی او نیز ضعیف شدی

1 هرجزوی از شیئیت ووحدت:ـ SP || 2 بیش: پس S || 3 او: ـ F || اول: + خود P || پس: ـ P || 4 شیئیت است: ـ است F || 5 نه شیء: شیء F || بسیار + باشد S || 6 این جنس: همچنین S || 7 است و: نیست F || محال است: محال باشد S || 9 ودرجسم نباشد: ـ F || 10 نام: + دیگر S || تو: تو را S || که: ـ S || 11 است: باشد S || 12 فصل دوم: رمز هفتم F || 13 جرم: جسم S || برآنکه در جرم نیست: ـ F || جرم نیست: جسم S || بودی: باشد S || 14 یا درآلتی دیگر: ـ S

و از کار بیفتادی و نه چنین است ، بل اتّفاق افتد که نفس ضعیف شود بسبب عوارض خارج ، چون هیأت ردّی و آنچه بدین ماند ، و بعد از چهل سال وپنجاه سال که قوی ضعیف شده باشد وبدن سست گشته، نفس قوی‌تر شود و ادراك او بهتر بود . ونیز اگر در آلتی بودی ادراك آلت نتوانستی کردن ، زیرا که آلت‌را آلتی دیگر بایستی تا بدان آلت این آلت ادراك کردی ، و آلتی دیگر نیست واو ادراك آلت می‌تواند کرد . و نیز اگر ادراك در آلت بودی ، ادراك ذات خود نتوانستی کردن بی آلتی دیگر . و چون آلتی دیگر نیست و ادراك ذات خود می‌تواند کرد از آلت مستغنی است . ونیز اگردرآلت بودی ، ادراك ضعیف را پس از ادراك قوی نتوانستی کرد چنانکه حواسّ که بعد ازقوی ضعیف در نیابد ، چون دیده مثلاً که در آفتاب روشن نگاه کند اگر در خانه آید تاریك بیند وظلمانی .

(۵۱) **فصل سوّم** ـ اکنون بدانکه تو خودرا گم کرده‌ای و نمی‌دانی که چیستی ، گاه ببدن حواله می‌کنی ومی‌گوئی که من این بدنم ، و گاه چون دلت صفائی می‌یابد آن قدر می‌دانی که بشكّ می‌افتی که من این بدن هستم یا نه و این بدنم یا چیزی دیگر ؟ .

1 وازکار بیفتادی ونه :ـ وازکار بیفتادی F || بل : بلکه S || 3 چهل‌سال:ـسال F || پنجاه سال : سال F || باشد و : + بدین سبب S || 4 ادراك او : ـ S || بود :ـ S || 5 تا: که F || این آلت :این‌حالت‌را S || 6 آلتی : آلت S || او:ـ F || کرد: کردن S || 7 اگر ادراك : ـ ادراك F || ادراك ذات : ادراك ادراك ذات F || 8 آلتی : آلت S || ذات : ـ F || 9 کرد : کردن S || کرد : + و F || 10 پس : بعد S || کرد : کردن S || 12 تاریك بیند وظلمانی : خانه را نبیند وخانه اوراتاریك نماید S || 13 فصل سوم: رمز هشتم F || تو : ـ F || 14 می گوئی که : ـ که F || 15 دلت صفائی می‌یابد : صفائی می‌باشد F ، صفائی یاشد S || آن‌قدر می‌دانی: این‌قدر درمی‌یابی S || 16 و این : یااین F

فی‌الجمله هیچ نمی‌دانی ، وتو از این همه که می‌اندیشی هیچ نیستی ،و تو ورای این همه‌ای، وهمه ازآن آنست که حقّ تعالی‌را فراموش کرده‌ای که «نسوا اللّٰه فنسیهم» ودرجائی دیگر«نسوا اللّٰه‌فانسیهم انفسهم ».لاجرم خودرا نیز فراموش کرده‌ای . اگر حقّ تعالی‌را یاد کردی وگفتی آن خدائی که مرا بیافرید بدین شکل وبدین زیرکی بزرگ خدائی باشد ، ومن پیش از این نبودم پس ببودم وپس از این نباشم، پس بودن من ببازی نیست ، گوئی مرا از چه آفرید و چرا آفرید ؟ و از کجا آمدم و کجا خواهم شدن؟ بود که طلبی درنهاد تو پدید آمدی ، ببرکت آنکه تو خدای‌را یاد کردی ، خودرا یافتی و بدانستی . وعجب اینست که خودرا در خود گم کرده‌ای واز جائی دور طلب می‌کنی همچنان که آن مرد که برخر نشسته بود وخررا طلب می‌کرد .

## حکایت

(۵۲) من در ولایت یمن بودم ، جائی که صنعا گویند . پیری‌را دیدم سخت نورانی سروپای برهنه می‌دوید . چون مرا بدید بخندید و

2 حق : خدای S || کرده ای که : ـ که S || 3 سورهٔ ۹ (التوبة) آیهٔ ۶۸ || نسواالله ... جائی دیگر: ـ F || سورهٔ ۵۹ (الحشر) آیهٔ ۱۹ || 4 اگر حق تعالی : واگرخدای S || یادکردی : یاذکرتش F || وگفتی : + انش‌که F || 6 وپس ازاین نباشم :ـ F || پس بودن : و بودن F || 7 گوئی : + که S || کجا : بکجا S || 8 شدن : شد S || بود : بودی F || آمدی: آید S || آنکه : ـ آن F || 9 کردی : کردیی F || یافتی : یادکردی F || بدانستی : بدانستش F || 10 کرده‌ای : کرده S || واز : ز F || طلب می کنی : می‌طلبی F || همچنانکه : چنانکه F || 11 طلب می‌کرد : می‌طلبید F || 13 جائی که : در جائی که آنرا S || گویند: می‌گویند S || 14 سر وپای برهنه : سربرهنه و پای برهنه S

گفت : « امشب خوابی عجب دیده‌ام ، بیا تا با تو بگویم. » من پیش رفتم ، پیر مرا گفت : دوش درخواب شدم ، جائی عجب دیدم ، چنانکه شرح آن نمی‌توانم کرد ودرآن میان شخصی دیدم که هرگز به حسن او ندیده‌ام و نشنیده ، چون در او نگاه کردم از غایت جمال مدهوش شدم ، فریاد از نهاد من برآمد ، گفتم مبادا که ناگاه برود ومن درحسرت او بمانم . بجستم و هر دو گوش او محکم بگرفتم، ودر او آویختم. وچون بیدار شدم هردو گوش خودرا در دست خود دیدم. پس‌از آن گفتم « آهٔ ، من هذا هذا حجابی ، » و اشارت ببدن خود می‌کرد ومی‌گریست ومی‌گفت

« ما احسن قال اخونا الحلاّج رحمةالله :

بدا لك سرّ طال‌عنك‌اكتتامه ولاح صباح کنت انت ظلامه

وانت‌حجاب‌القلب‌عن‌سرّغیبه ولولاك لم یطبع علیه ختامه

و جاء حدیث لایملّ سماعه شهیٌّ الینا نثره و نظامه

ومن نیز در این معنی دو بیتی گفته‌ام :

**بیت**

یك‌چند بتقلید گزیدم خودرا نادیده همی نام شنیدم خودرا

---

1 عجب : عظیم S || پیش : + آن پیر S || 2 پیر مرا : پیر S || دوش درخواب شدم: من امشب لحظه‌ای درخواب شدم S || شرح : وصف S || 3 شخصی : شخصی‌را S || هرگز به حسن او : به حسن او هرگز S || ندیده‌ام : ندیده بودم S || 4 جمال: + او S || 5 نهاد :ـ S || مبادا : نباید S || ناگاه : ـ F || حسرت: حیرت S || او : دی S || 6 محکم :ـ S || و چون : چون F || 7 آه ... حجابی : آه هذا حجاب F آه من‌هذا حجابی P || 7–8 واشارت: اشارت F || 9 ما احسن... رحمه‌الله: ما احسن ما اقول اخوانا F || 10–12 بدالك ... نظامه : ـ F || 10 بدا لك : بذلك S || اکتتامه : اکتنامه S || 11 عن : فی P || 12 شهی : ستنهی S || 13 دو:ـ F

باخودبودم ازآن ندیدم‌خودرا ازخودبدرآمدم بدیدم خودرا

(۵۳) و شنیدم که شیخ ابوالخیر رضی‌الله عنه در واقعه دید که «برخیز و نزد شیخ ابوالحسن خرّقانی شو و امانتی که بدو سپرده‌ایم بستان» شیخ ابوسعید برخاست و بخدمت ابوالحسن خرّقانی رفت. چون چشم ابوالحسن بروی افتاد، گفت «یا اباسعید امانتی که ترا بر من است آنست که بدانی که صوفی از گل نیست.» ابوسعید چون این بشنید خدمت کرد و بازگشت، وچندان جهد کرد که آن صوفی‌را که از گل نیست بدید. وهمه روز می‌گفت «الصوفی مع‌الله بلا مکان» و آنچه حسین حلاّج می‌گوید نوّر الله قبره:

هیکلی الجسم نوری الصمیم صمدی الذات دیّان علیم

عاد بالروح الی اربابها بقی الهیکل‌فی‌الترب رمیم

وآنچه بایزید رضی الله عنه می‌گوید: «طلبت ذاتی فی الکونین فما وجدتها»، وآنچه‌گفت: «انسلخت من‌جلدی فرأیت‌من‌أنا» هم درین معنی‌است. وسنائی گوید رحمة‌الله علیه:

توبگوهر ورای هر دو جهانی چکنم قدر خود نمی‌دانی

---

1 با : در S ‖ با خود ... ندیدم خودرا : با خود بزدم زان بـزیدم خوذرا F ‖ بدرآمدم : چون برون شدم P ‖ 2 شیخ :– F ‖ 3 نزد : بر F ‖ و امانتی: امانتی F ‖ 5 بروی : + او S ‖ یا اباه: بابا S ‖ 6 ابوسعید: شیخ ابوسعیدS ‖ این بشنید :بشنید F ‖ 7–8 روزمی‌گفت: روزی گفتیS ‖ 8 آنچه : + شیخ S ‖ 8–9 نورالله قبره:– S ‖ 10 الذات: الروح F ‖ 11 بالروح: بالارواح S ‖ بقی: ففی F ‖ الترب رمیم : التراب الرمیمF ‖ 12 رضی‌الله عنه : قدس روحه S ‖ می‌گوید: می‌گفت S ‖ 13 وآنچه: ودیگر آنچه S ‖ هم : وهم S ‖ 14 و سنائی گوید : کـه چکنم سنائی خوش می‌گوید S ‖ 15 هر:– F

وآنچه بزرگی از بزرگان اشارت می کند: «انها شعلة ملكوتيّة لاهوتيّة هم در این معنی است. وآنچه امیر المؤمنین علی رضی الله عنه می‌فرماید «ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل قلعتها بقوّة ملكوتيّة» هم در این معنی‌است.

(٥٤) اکنون بدانکه اینهمه که برشمردیم توئی وحقیقت تست. وترا چندین نام است: «نفس» خوانند، چنانکه حقّ تعالی در قرآن مجید فرموده «يا ايّتها النفس المطمئنّة ارجعي الى ربّك راضية مرضية»، و«کلمه» خوانند چنانکه گفت «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه». و کلمهٔ طیّبه و نفس مطمئنّة یکی معنی دارد همچنانکه تا نفس ما مطمئنّة نشود، «ارجعي الى ربك» درحقّ او درست نیاید، وتاکلمهٔ طیّبه نباشد، «اليه يصعد الكلم الطيّب» درشأن او ممتنع بود. و «روح» خوانند چنانکه گفت «وروح منه»، و «لوّامه» خوانند چنانکه فرمود «ولا اقسم بالنفس اللوّامة» و «امّاره» خوانند چنانکه فرمود «انّ النفس لامّارة بالسوء».

## فصل چهارم

(٥٥) اکنون بدانکه نفس ترا دو جهت است، چنانکه بدن‌را دو

1 بزرگان: + بدین S || شعلة: شغله F || 2 هم دراین معنی است :- S || آنچه: + حضرت S || علی... عنه : ع S || می‌فرماید : می‌گوید S || 3 قلعتها : قلعته F || 5 بدانکه :- F || تست : باشد S || 7 فرموده : یاد کرده است S || سورهٔ ٨٩ (الفجر) آیهٔ ٢٨ || 8-10 وکلمه‌خوانند... الی ربك:- F || 8 چنانکه گفت:- S || سورهٔ ٣٥ (الفاطر) آیهٔ ١ || والعمل... یرفعه:- S || 9 همچنانکه: وهمچنانکه S || نفس ما:- S || 10 وتا : با F || نباشد: نشود S || 11 بود: باشد S || سورهٔ ٤ (النساء) آیهٔ ١٧١ || 12 فرمود: گفت S || سورهٔ ٧٥ (القیامة) آیهٔ ٢ || 13 فرمود : گفت S || سورهٔ ١٢ «یوسف» آیهٔ ٥٣ || 15 چهارم :- F

جهت‌است : یك جهت تعلّق بعالم روحانی دارد که از آنجا اقتباس علوم و فواید کند و آن‌را قوّت علمی و نظری خوانند ، و یك جهت بعالم جسمانی تعلّق دارد که از آنجا کمال حاصل کند ، و آن را قوّت عملی خوانند ، و بدان جهت تصرّف می‌کند در بدن. و هرگاه که نفس قاهر بدن شود، قوای ظاهر و باطن مطیع او گردند ، اورا قرب بعالم خویش بیشتر باشد و باستکمال نزدیکتر باشد واورا « نفس مطمئنّه » و « کلمهٔ طیّبه » خوانند . و هرگاه که بدن قاهر او شود ، ضعیف گردد و منکوس ، اورا « لوّامه » و « امّاره » خوانند .

( ٥٦ ) و بدانکه در هر وقتی اقتضای نامی کند ، و بزرگان از انبیاء و اولیاء هرسخن که گفته‌اند چنان گفته‌اند که حال‌را درخور بوده‌است . و رسول ما علیه‌السلام وقت بودی‌که چون بظاهر دیگران نظر کردی و باطن خود دیدی گفتی « من ازشما نیستم ، شما چیزی دیگرید ، ومن چیزی دیگر ، لست کأحد منکم » . ووقت بودی که در ظاهر خود و ظاهر دیگران نگاه کردی ، گفتی « من همچو شماام ، انّما أنا بشرٌ مثلکم» . و چون اشارت بروح

1 که : و S || علوم: عوایدS || 3 تعلق:–F || آنجا: + سببS || 4 هرگاه : هرکرا S || شود : باشد S || قوای : وقوی F || 5 مطیع او گردند : مطیع شود اورا S || 5 قرب... باشد: وتقرب‌عالم خود بیشترباشد S || خویش:–F || 5–6 وباستکمال... نفس:–F || 6 نفس مطمئنة وکلمهٔ طیبه: کلمهٔ طیبة و نفس مطمئنه SP || 7 قاهر او : او قاهر S || گردد :– S || لوامه واماره : اماره ولوامه S || 9–10 انبیاء واولیاء: اولیاء وانبیاء S || 10 درخور: درش F درآن S || است: اند SF || 11 رسول : پیغمبر S || علیه‌السلام: صلوات الله علیه S || وقت : وقتی S || 12 نیستم : نیم F || 13 کاحد منکم:کاحدکم SF ، حدیث در مسند الدارمی ، باب ۲۱ از کتاب اطعمه آمده است || 14 گفتی : و گفتی S || انما انا : انا F || حدیث در صحیح بخاری ، باب دهم از کتاب حیل و سنن ابو داود ، باب ۹۳ از کتاب طهارت آمده است .

پاك خود کردی ، گفتی « کنت نبیاً وآدم بین الماء والطین »، و چون اشارت ببدن خودکردی، گفتی « أنا امراة تأکل القدید فی‌الجاهلیّة» .

(٥٧) وبدانکه عالم جسمانی ضدّ عالم روحانی است ، چنانکه دنیا ضدّ آخرت است . وبدانکه درنگ ما دراین عالم اندکی خواهد بودن ومارا اینجا نخواهند گذاشتن . و همچنانکه آمدن ما باختیار نبود ، رفتن هم باختیار نخواهد بودن . وبدانکه این متاعی که اینجا می‌خیزد لایق آنجا نیست وآن عالم را متاعی است خاصّ ، وآنچه از این عالم خیزد هم اینجا خرج می‌توان کردن ، امّا این عالم یك خاصیّت دارد که متاع نیم کاران آن عالم اینجا تمام‌کنند .

## فصل پنجم

(٥٨) بدانکه شناخت حقّ تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود چنانکه مصطفی علیه‌السلام می فرماید . « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . و بایزید رضی الله عنه حکایت می‌کند از حقّ تعالی که مرا گفت «سافروا من أنفسکم تجدونا فی اوّل قدم» وسفر از نفس آنکه توان

2 ببدن خود : بابدن S || تأکل: کانت تأکل S || فی الجاهلیة :ـ S || 5 گذاشتن: گذاشت S || باختیار : + ما S || 6 رفتن : + ما S || هم : نیز S || بودن : بود S || 6-7 وبدانکه... آنجانیست:ـ F || 6 این‌متاعی:ـ این S || می‌خیزد: می‌خزاند S || 8 خیزد: + وهم در این عالم خیزد S || اینجا : دراین عالم S || خرج می توان کردن : توان خرج کرد F || 9 نیم‌کاران : همه‌کاره S نیم‌کار P ||آن عالم:آن‌عالم‌را S || 10 پنجم :ـ F || 11 حق تعالی : خدای عز وجل وعلا S || برشناخت : بشناختن S || 12 مصطفی علیه السلام:حضرت ولایت‌پناه امیرالمؤمنین علی‌صلوات الله علیه‌وآله S ، پیغامبر P || این‌حدیث معروف درشرح نهج‌البلاغة ، قاهره، ۱۲۷٦، جلد چهارم ، ص ٥٤۷،آمده‌است ||13 رضی‌الله عنه : رحمة‌الله S || از حق تعالی: که حق تعالی S || 14من انفسکم : عن انفسکم S || از نفس : نفس F || آنکه : آنگاه S

کرد که اوّل بنفس رسند ونفس‌را بشناسند، وبعد از آن سفررا ساز کنند.

(۵۹) وبدانکه باتّفاق جملهٔ خلایق معرفت حقّ تعالی واجب است برخاصّ وعامّ. وچون معرفت حقّ تعالی که واجب است موقوف است برمعرفت نفس، پس معرفت نفس نیز واجب باشد، زیرا که وصول بمعرفت حقّ تعالی صورت نبندد الّا بمعرفت نفس. و مثال این چنان باشد که اگر کسی خواهد که ببامی بلند برشود، اورا نردبانی باید والّا بر بام نتواند رفتن، وبی نردبان بربام رفتن محال است. واگر فرض کنیم که رفتن آن کس بر بام واجب است، و آن موقوف است بر نردبان، وجود نردبان نیز واجب شود، زیرا که بنردبان می‌توان بدان واجب رسیدن. وچون این بدانستی، بدانکه بکنه معرفت حقّ تعالی هیچ موجودی از انبیاء واولیاء وملك وفلك نرسند ونخواهند رسید، چنانکه قرآن عزّ قائله خبر می‌دهد: «و ما قدروا الله حقّ قدره» ورسول علیه السلام شب معراج گفت «لا احصی ثناءً علیك انت كما اثنیت علی نفسك».

1 کرد: کردن S || رسند: رسد S || بشناسند: بشناسد S || 2 کنند: کند S || 3 و بدانکه: بدانکهS || خلایق: اهل معرفت S || حق: الله S || 4 حق: خدای S || تعالی که: تعالی F || 4-5 معرفت نفس: نفس S || 5 حق: خدای S || 6 باشد: است S || 7 ببامی: بربامیS || اورا: آن کسی‌راS || 8 بربام‌رفتن محال‌است: محال باشدS || 9 آن کس: این مرد S || 10 می‌توان بدان واجب رسیدن: بدان واجب می‌توان رسید S || 11 معرفت. + ذات و S || تعالی: عز وعلا S || 12 نرسند: نرسیده S || نخواهند رسید: نخواهند رسیدن S || قائله: قائل F || 13 سورهٔ ۳۲ (الحج) آیهٔ ۷٤ || رسول: پیغمبر S || علیه السلام: صلی الله علیه وآله S || گفت: می‌گویدS || 14 حدیث در صحیح مسلم، باب ۲۲۲ از کتاب صلاة آمده است.

(۶۰)آورده‌اند که جملهٔ انبیاء واولیاء وملائکه علیهم السلام اوراد خود بدین دوسه کلمه ختم کرده اند: «سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك، سبحانك ما عبدناك حقّ عبادتك». وگویند فرشته‌ایست که تسبیح وی اینست: «سبحان من لیس للخلق الی معرفته سبیل»، ومقصود از این کلمات آنست که اورا چنانکه اوست کس نتواند شناختن، امّا هر کس بقدر استعداد ومرتبت خود معرفتی حاصل کند و بقدر سیر وسلوك خود مرتبت آن حضرت بیابد، چنانکه انبیاء علیهم السلام که هر یکی‌را معراجی خاصّ بود ومرتبتی که دیگررا نبود. وهر یکی بتشریفی وتکریمی وخلعتی مکرّم و مشرّف بودند. پیغامبر مارا علیه السلام آن بزرگواری بود که بدید وبشنید وبگفت، وموسی‌را علیه السلام آن مرتبت بود که بشنیدو بگفت، وابراهیم را آن مرتبت بود که جبرئیل در میان نمی‌گنجید چنانکه گفت «امّا الیك فلا». وهر یکی‌را قربتی بود که اگر بر شمارم روزگار دراز وبسیار شود. واز اولیاء علی ـرضی‌اللّٰه‌عنه‌ـرا پرسیدند: «هل رأیت ربّك»؟ گفت «لم اعبد ربّاً لم اره». وبایزید ـرحمة اللّٰه علیه‌ـ

1 آورده:وآورده S || 2 دوسه: دو S || کرده‌اند: کنند S || 3 گویند: + که S || وی: او S || 4 سبیل: سبیلا SF || 5 کس: هیچ کس‌را S || 6 کند: کنند F || مرتبت:قربت S || 7 بیابد: بیابند F || 7-8 معراجی خاص بود: خاص معراجی S || 8 مرتبتی: قربتی S || دیگر را: آن دیگر را S || و تکریمی: تکریم S ، ـ P || 9 بودند :شدند S || علیه السلام: صلی اللّٰه علیه و آله و سلم S || 10 بگفت: ـ SF || مرتبت: بزرگواری S || 11 بگفت: نگفت F || و ابراهیم: ابراهیم S || مرتبت: قربت S || گنجید: گنجد F || 12 چنانکه گفت: ـ S || قربتی: مرتبتی S || 13 دراز وبسیار شود: باید S || وازاولیاء ... را: وازحضرت امیرالمؤمنین مرتضی علیه السلام S || 14 گفت: قال S || رحمةاللّٰه علیه: ـ S

گفت «انّ الله تعالی توّجنی بتاج الکرامة، ثمّ نادانی حبیبی الیّ»، وحسین حلاّج گفت «رأیت حبیبی بعین قلبی، فقلت من أنت قال أنت». ودیگر صحابه ومشایخ‌را احوال‌ها بوده است که یاد کردن دراز پای دارد.

(٦١) پس هرکه نفس خودرا بشناخت، بقدر استعداد نفس اورا از معرفت حقّ تعالی نصیبی بود. وچندانکه ریاضت بیشتر کشد و باستکمال نزدیك‌تر گردد معرفت زیاده تر می‌شود. ومثال این چنان باشدکه نور آفتاب بهر خانه بقدر روزن آن خانه تابد. مثلاً در سرای پادشاهی که سعتی عظیم دارد وروزنهای فراخ بیش از آن تابد که در خانهٔ پیرزنی درویش که خانه‌ای دارد کوچك وروزنی تنگ، ودر صحرائی که صد در صد یا هزار در هزار باشد بیش از آن تابد که در سرای پادشاهی که دَه در دَه یا بیست در بیست باشد. اکنون، بدانکه معرفت نفس از آن قدر که من در این مختصر شرح داده‌ام، اگرحاصل توانی کردن وبر آن هستی که این شغل مهمّ‌را پیش گیری وبسر بری، در فصل ششم گوش دار وخاطر گمار تا از معرفت حقّ تعالی آن قدر که

---

1 تعالی :- F || الکرامة : کرامته S || حسین : -S || 2 فقلت ... انت : فقال من انت فقلت انا S || 3 احوال ها : هریکی را مقامی S || دراز پای : طول S دراز نای P || 5 بود : باشد S || 6 معرفت : و معرفت S || زیاده‌تر می‌شود : زیاد تر شود S || 7 بهر : در هر F || آن‌خانه: خانه F || تابد : می‌تابد || 8سعتی : سهمی S || بیش: پیش S || 9 خانه‌ای دارد کوچك : صحنی کوچك دارد S || روزنی تنگ : روزنی کوچك S || 10 یا : و یا F || 11در ده: + باشد S || باشد : -S || بدانکه : -F || 12من:-S || داده ام : دادیم || 13برآن هستی: ترا آن قریحه هست S. || شغل: فهم S || مهم :- SP || 14 تعالی :- S

لایق این مختصر است شرح دهم. واگر ترا این فهم نیست و فصل دوّم و سوّم وچهارم وپنجم ورمزی چندرا که گفته‌ام بحثی شافی نکرده‌ای، در ششم هیچ خوض مکن که ترا از آن هیچ بهره نیست.

## فصل ششم

(٦٢) اکنون بدانکه هر چه هست آفریده است، بجز حقّ تعالی، از آسمان وزمین وغیرها، آن‌را «عالم» خوانند. وهر جنس‌را از خلایق عالمی نهند وگویند هجده هزار عالم است. وبدانکه نباید که عالم از این جنس بیرون باشد: یا واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود یا ممتنع الوجود. امّا واجب الوجود نشاید که نباشد جلّ ذکره، و ممتنع الوجود نشاید که باشد، زیرا که تغییر وتبدیل بدو راه می‌یابدو از حال بحال می‌گردد، وهست نیست می‌شود، پس لازم باشد که ممکن الوجود باشد. وممکن الوجودرا البتّه مرجّحی باید تا بوجود آید زیرا که ممکن‌را دو طرف است: یکی بوجود تعلّق دارد ویکی بعدم. نه ضرورتی بطرف عدم دارد که باید که معدوم باشد ونه ضرورتی بطرف وجود داردکه باید که موجود باشد. پس مرجّحی باید که طرف وجودرا

1 است: باشد S || دهم: دهیم S || این فهم: آن قریحه S این قریحه P || 2 پنجم: — S || رمزی: رمزها S رمزی هست F || چند را: چند SF || 2 گفته ام: گفتیم S || 3 از آن: درآن S || 4 ششم: — F || 5 بجز: وجز S || حق تعالی: خدای عزوجل است S || 7–8 نباید... جنس: عالم نباید که از این سه‌قسم S || 8 واجب‌الوجود: ممکن الوجود S || باشد: — F || ممکن الوجود: واجب الوجود S || 9 اما: — S | جل ذکره: — S || 11–12 وممکن‌الوجود... باشد: — F || 11 هست: هست S || هست نیست: هست ونیست F || می‌شود: + ممتنع‌الوجودنشاید که باشد زیرا که ممتنع آنست که دروجود نیاید || باشد:می‌شود S || 14 ضرورتی: ضروری F || 15 وجودرا: وجود F

بر طرف عدم رجحان نهد که ممکن بوجود آید . وعالم که ممکن الوجود است بی مرجّحی محال باشد که بوجود آید ، وچون بوجود آمد البتّه مرجّحی دارد. وآن مرجّح نیز از این سه قسم‌که گفتیم بیرون نیست : محال است که ممتنع باشد ، زیرا که ممتنع آنست که البتّه بوجود نیاید ؛ نشاید که ممکن الوجود باشد ، زیرا که حال او همچون حال عالم باشد واو نیز بمرجّحی محتاج باشد ؛ پس باید که واجب الوجود باشد تعالی وتقدّس .

(۶۳) وبدانکه عدم دو معنی دارد : یکی‌را ممتنع الوجود خوانند ، و آن بوجود نیاید . وآن یکی‌را ممکن الوجود خوانند وآن بوجود آید . وآنچه گفتیم که ممکن‌را دو طرف است ، بدان دو طرف آن نمی‌خواهیم که ممکن چیزی هست موجود که آن چیز دو طرف دارد؛ اگر ممکن‌را وجود بودی بمرجّحش حاجت نبودی . امّا عادت چنین رفته است که چون خواهند که شرحی دهند ، اگر چه هیچ نباشد ، از روی استعارت چیزی بنا نهند ونامی بگویند تا معلوم شود ، چنانکه قرآن خبر میدهد که در ازل حقّ تعالی بنی‌آدم‌را که هنوز موجود نبودند، خطاب کرد : « الست بربّکم»، گفتند «بلی» . ومقصود آنست که باری تعالی

1 رجحان نهد : ترجیح دهد S || که ممکن: تاممکن الوجود S || 2 مرجحی : مرجح S || 4 است : ـ S || 5 نشاید که : نباید F || 6 بمرجحی: بمرجح S || 9 آن: + نیز S || 9-10 آن یکی‌را...آید:ـ F || 11 موجود: بوجود F || 12 وجود:موجود S || بمرجحش : خود بمرجح S || 13 چون : اگر S || 14 نامی : نام S || 15 قرآن : + مجید S || تعالی : جل وعلا S || بنی‌آدم‌را: با ذرات S || 16 کرد: + که S || باری تعالی : حق جل جلاله S

عـالم بود بآنچه خلقی خواهد آفریدن ، وآن خلق اگر چه معدوم بودند امّا ممکن‌الوجود بودند ، زیرا کـه بوجود خواستند آمدن . پس طرفی در عدم داشتند ، زیرا که هنوز موجود نبودند، وطرفی در وجود داشتند ، زیرا بوجود خواستند آمدن. اکنون چون بدانستی که عالم به مرجّحی محتاج است ، آن مرجّح واجب‌الوجود بود جلّ‌وعلا.

(٦٤) وبدانکه هرقومی‌را اصطلاحی هست . قومی مرجّح خوانند از برای آنکه ترجیح وجود بر عدم او می‌نهد . وقومی مقتضی خوانند از برای آنکه اقتضای آن کرد که عالم بوجود آمد . وقومی خالق خوانند از برای آنکه عالم او آفرید. وقرآن « بدیع‌السماوات والارض» خواند از برای آنکه بی‌آلت آفرید وبآلت حاجت نبود . واین نامها نسبت با خلق می‌گردد ، واگر نه، حقّ تعالی یکی است ، که تغیّر در ذات پاك او راه نیابد ، همیشه بود همچنین وهمیشه چنین خواهد بود . تغییرو تبدیل که هست با خلق تعلّق دارد .

## فصل هفتم

(٦٥) چون بدانستی که عالم ممکن است فی‌نفسه وخود بخود پدید نیامده است ، وآفریدگار او خدای است جلّ وعلا ، اکنون بدانکه

1 بآنچه : بدانچه S ‖ 2 آمدن: آمد S ‖ 4 زیرا: ـ S ‖ 5 عالم: + مرا S ‖ محتاج است : حاجت بود S ‖ آن مرجح : وآن مرجح SF ‖ جل وعلا : تعالی ومقدس S ‖ 6 هست : است S ‖ 8 آن کرد : اوکرد F ‖ آمد : آید S ‖ 9 عالم او آفرید : او آفرید عالم را S ‖ قرآن : + مجید عزقائله می‌فرماید که S ‖ سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱۱۷، سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ۱۰۱ ‖ 10 بی آلت : بی آلتی S ‖ 11 واگرنه حق تعالی : والا خدا S ‖ که تغیر: وتغییر S تغیر F ‖ 12 پاك او: + جل جلاله S ‖ همیشه بود .... خواهد بود : همیشه همچنین خواهد بودن S ‖ تغییر : و تغییر S ‖ 15 وخود : خود S ‖ 16 خدای : خدا S ‖ و علا : جلاله S

حقّ تعالی واجب الوجود است یعنی همیشه بود ووجود ووجوب او بخود است ، پس همیشه باشد.

(٦٦) وبدانکه فرق است میان وجوبی که بخود باشد ومیان وجوبی که بغیر باشد . هر چه بخود واجب است آن قدیم باشد ، وهرچه بغیر واجب است محدَث باشد . ونیز هرچه بخود واجب است بخود قائم است، پس بدیگری محتاج نباشد ، وهرچه بغیری واجب است بغیری قائم استو بغیری محتاج باشد . وچون حقّ تعالی بخود واجب است قدیم است ، و چون بخود قائم است بدیگری محتاج نیست و محدث نیست .

(٦٧) وبدانکه خلق که در آفرینش وآفریدگار سخن گویند بسیاراند ، امّا ما بر دو صنف اختصار کنیم : اوّل صنفی که ایشان را فلاسفه میگویند ، گفتند که حقّ تعالی اوّل چیزی که بیافرید ملکی بود که آنرا عقل اوّل خوانند چنانکه رسول علیه السلام می فرماید « اوّل ما خلق الله العقل » ، واین ملكرا سه جهت بود که آن را سه پر خوانند : یکی بمعرفت حقّ تعالی تعلّق دارد ، ویکی بمعرفت خود، و یکی بامکان خود تعلّق دارد . وآن جهت که بمعرفت حقّ تعلّق دارد

1 یعنی : + که S || ووجوب :ـ S || 4 هر: وهر S || باشد : است S || بغیر : بغیریS || 5 محدث باشد:ـ باشد S || نیز :ـ F || 6 پس بدیگری: وبغیری S || بغیری واجب است بغیری: بغیر F || 6–7وبغیری: بغیری F || 7 باشد: است S || حق: خدای S || 9 خلق که: ـخلقF خلق جهان S|| 9–10 سخن گویند بسیاراند: سخن‌بسیار گفته‌اند S || 9 گویند :گوی F ||10 اما ما: ومن S || 10 کنیم : خواهم کرد S || اول :ـ SP || 10-11 که‌ایشان را فلاسفه :ـF ||11 گفتند که: ـF || تعالی : سبحانه وتعالیS||12 رسول علیه السلام : پیغمبر S || فرماید : + که S || 13 این : آن S || 13–14 سه‌پر : پر F سه نام S || 14خوانند : بود S || حق : خدای S || 15 بامکان خود : بامکانF || و آن جهت ... تعلق دارد : ـ F || حق : + تعالی S

شریفتر است، بدان ملکی دیگر بیافرید؛ و بدان جهت که بامکان خود تعلّق دارد وآن خسیس تر است جسمی بیافرید و آن فلکی است ؛ وبدان جهت که تعلّق بمعرفت خود داشت که آن واسطه است جان آن فلك را بیافرید، و آن را نفس خوانند. وآن دوّم‌را همچنین سه جهت بود: یکی به عقل اوّل تعلّق داشت ویکی بخود ویکی بامکان خود، ملکی دیگر ونفسی دیگر بیافرید. وهم چنین براین ترتیب ستارگان را بیافرید. وپس از این نه ملك ملکی‌را بیافرید که آن‌را «روح القدس» خوانند، «و عقل فعّال» خوانند، واز این ملك نفوس آدمیان بیافرید.

(۶۸) وگویند که نشاید که حقّ تعالی بی‌واسطهٔ ملك فلك آفریند، زیرا که در حقّ تعالی دو ارادت پدید آید: یکی آفریدن فلك ودیگر آفریدن ملك، وچون ملك شریفتر از فلك است ارادتی که به ملك تعلّق دارد شریفتر از آن باشد که بفلك تعلّق دارد. پس اینجا اختلاف پدید آید وجهات ثابت شود، ووحدت بر خیزد، تعالی وتقدّس علی‌الکثر.

(۶۹) وگویند نشاید گفتن که خدای حیّ است بحیات وبصیر است ببصر وسمیع است بسمع که اینجا اختلاف پدید آید، زیرا که حقیقت سمع دیگر است وحقیقت بصر دیگر وحقیقت حیات دیگر و

1 شریفتر ... خسیس‌تر است: ـ F || 2 وآن: ـ S || جسمی: دیگر جسمی S و از این ملك جسمی F || 2-3 تعلق... خود داشت که‌آن واسطه است: بمعرفت حق تعالی تعلق دارد و آن وسط است S || 4 آن فلك‌را: این فلك S || آن را: آن S || آن دوم‌را: این‌ملك دوم‌راS || 11 آید: آمد S || 14 شود: شد S || برخیزد: برخاست S || تقدس: مقدس S || علی الکثر: ـ S || 16 که اینجا: ـ S

اینجا ترکیب لازم آید، پس سلب نقص باید کردن از ذات حقّ تعالی چنانکه گویند: حقّ تعالی جاهل نیست و بخیل نیست، و یا صفت اضافی چنانکه خالق است ورازق است، واین بخلق تعلّق دارد. وباز گویند: حقّ تعالی قدیم است، همیشه بود وعالم اثر فیض اوست وباید که همیشه بوده باشد. وحجّت آرند و گویند؛ ما تقدیر کنیم که اگر کسی خواهد که خانه سازد وبنا وسنگ و آب وخاك وگل وکارکنان حاضر وآرزوی خانه کردن هست و وقت قرار آید وهیچ آلتی در نمی‌باید البتّه خانه پیدا شود، واگر نه، البتّه موقوف است بر چیزی دیگر، یا بر وجود بنّا یا آلتی از آلت‌ها. و چونکه حقّ تعالی پیوسته بود اثر فیض او پیوسته باید که باشد، و اگر نه موقوف باشد بر مانعی، وخدای‌را نشاید که مانع باشد یا موقوف بود بزمان وزمان نیز از جملهٔ عالم است، زیرا مقدار حرکت فلك است، یا بر آلتی وآلت نیز از جملهٔ عالم است، یا بر ارادتی که بخواست تعلّق دارد واز خواست ونخواست تغیّری حاصل می‌آید، پس چون همیشه بود عالم نیز همیشه باشد.

---

1 اینجا : از اینجا S || پس: بل S || کردن : – F || چنانکه : چنانچه S || 2 حق تعالی: – S || جاهل : بخیل S || بخیل : جاهل S || و یا : یا S || اضافی : با ضافت باید گفتن S || 3 بخلق تعلق دارد : تعلق بخلق دارد S || باز : نیز که S || 4 و باید : باید S || 5 وبنا : بنا F، + حاضر است S || 6 وکارکنان : – S || حاضر: + و کارکنان حاضر اند S || 7 آید : آمده است S || البته : – S || 8 دیگر : – S || آلتی : برآلتی S || آلت ها: + خانه پیدا نشود S || 9 چونکه: چون S || پیوسته باید: همیشه باید S || 10–11 و اگر... مانعی: – S || 10 خدای‌را نشاید : نشاید که خدای‌تعالی‌را S || مانع: مانعی S || 10–11 موقوف بود : – F || 11 بزمان : بزمانی S || 12 یا برارادتی : یا ارادتی S || 13 و از: زیرا که S

(۷۰) وگویند که تقدّم بر چند گونه است : تقدّم زمانی است چون تقدّم آدم بر عیسی ، وتقدّم مکانی است چون تقدّم امام بر مأموم بنسبت با محراب ، و تقدّم شرفی است چون تقدّم ابوبکر برعمر ، و تقدّم ذاتی است چون تقدّم حرکت انگشت بر حرکت انگشتری . مثلاً انگشت جنبد آنکه انگشتری نیز بجنبد ، اما معاً معاً در آن حالت که انگشت بجنبد انگشتری نیز بجنبد نه انگشت بزمانی جنبد وانگشتری بزمانی دیگر .

(۷۱) وگویند که حقّ تعالی وتقدّس قدیم است بذات که همه از اویند . ونیز گویند که آفتاب دیگر است وشعاع آفتاب دیگر ، چه از شعاع تا آفتاب فرق بسیار است . آفتاب بر چهارم آسمان است و شعاع بر زمین . چون آفتاب برآید لازم آید البتّه که شعاع پدید آید معاً معاً هم در آن حالت ، وهرگز آفتاب بر نیاید که پس از آن شعاع ساعتی دیگر پیدا شود . اگر چه آفتاب وشعاع بهم باشند امّا تقدّم آفتاب راست، زیرا که شعاع از او پدید می‌آید وبدو قائم است و بدو موجود است .

1 وگویند که: گویند S || گونه : نوع S || 2 چون تقدم : چنانکه S || 3 بنسبت با محراب : نسبت بمحراب S || شرفی است چون : بشرف چنانکه S || ابوبکر برعمر: انگشت برانگشتری S || 3–4 و تقدم ذاتی است :– S || 4 مثلا : + چون S || 5 جنبد: بجنبد S || آنکه: –S || نیز بجنبد: –F || معاً: معاً معاً S || حالت : حال S || 6–7 نه انگشت ... دیگر:– S || 8 تقدس : – S || قدیم است : + تعالی وتقدس S || 9 گویند که S || 11 چون : اما چون S || برآید : طلوع کند F || لازم آید: – S || 12 معامعا: معا S || هم درآن حالت :– S || 13 شعاع : –F || ساعتی دیگر :– S || اگر: واگر S || باشند: اند S || اما: – S || 14 می‌آید: آید S || بدو قایم : باو قایم S

(۶۹) صنف دوّم می‌گویند اوّل چیز که خدا بیافرید عقل بود ، چون عقل‌را بیافرید خطاب کرد که « اقبل فاقبل وادبر فادبر» ، پس گفت « بك اُعطی وبك آخذ » . پس جوهری بیافرید وبهیبت در آن جوهر نگاه کرد وجوهر از هیبت حقّ سبحانه وتعالی آب شد وبعضی از آن آب دود شد وبعضی کف شد ، از آن دود هفت آسمان بیافرید و از آن کف هفت زمین . وبعد از آفریدن آسمان و زمین ملائکه‌را بیافرید ، وبعد از آن جهان‌را سربسر پر از خردل دانه کرد ومرغکی را بیافرید یك چشم وچنان تقدیر کرد که آن مرغك بهر هفتاد هزار سال یك خردل دانه خوردی ، وچندان بزیست که همه بخورد ، وبعد از آن جهان‌را بجانّ داد ، وبعد از آن باسب داد ، وهمچنین تا آدم‌را بیافرید وآدم پس از همه بود .

(۷۰) وگویند عالم مرکّب است از جوهر وعرض . وهر چه بخود قائم است و اورا جائی است اورا جوهر خوانند ، وهر چه بخود قائم نیست اورا عرض خوانند ، وگویندکه عرض بجوهر قائم است . وعرض‌را

1 صنف دوم: + که اهل اسلام اند P || اول چیز که خدا بیافرید : که حق سبحانه وتعالی اول‌چیزی که بیافرید S || 2 چون: وS|| 4 نگاه : نظری S || وجوهر... تعالی:ـ F || 5 دود : کف F || بعضی : + ازآن S ||کف : دود S || آسمان : + وزمین S || 6 زمین : + بیافرید S || و بعد از : + آنکه S || آفریدن : ـ S || وزمین : + بیافرید S || 7 جهان را : جهان S || سربسر :ـ F || مرغکی : مرغی S || 8 آن مرغك : این مرغ یك چشم S || 9 خردل دانه : دانهٔ خردل F || وچندان : چندان S || 13 و اورا جائی است : ـ F || اورا جائی : آن‌را جائی S || اورا جوهر : آن‌را جوهر S || 14 او : آن S

در دو زمان بقا نباشد ، این لحظه هست ، ولحظهٔ دیگر نیست . پس هر ساعت نو نو حادث می‌شود . پس درست شد که جوهر نیز حادث است ، زیراکه جوهر از عرض خالی نیست وعرض قابل حوادث است . وهر چه از عوارض خالی نیست ، البتّه محدث باشد وقدیم نتواند بود ، پس جهان آفریده است وآفریده‌را البتّه آفریدگاری باید . و نیز آفریده‌را اوّلی باید که باشد ، وهر چه اورا اوّلی باشد قدیم نباشد . پس جهان‌را که آفریده است اگر اوّل نباشد قدیم باشد ، و اینجا دو قدیم لازم‌آید : آفریدهٔ قدیم ، وآفریدگار قدیم . وآنگاه چه فرق باشد میان دو قدیم؟ «تعالی وتقدّس عمّایقول الظالمون علوّاً کبیراً».

(۷۲) وگویند که آفریدگار عزّ سلطانه عالم است بعلم وسمیع است بسمع وبصیر است ببصر وحیّ است بحیات ومرید است بارادت ومتکلّم است بکلام . وگویند دلیل بر آنکه حیّ است آنست که اگر ما یکی از آدمیان‌را فرض کنیم که حیّ نیست لازم آید که مرده باشد . یا گوئیم عالم نیست ، لازم آید جاهل باشد ، پس جمادی باشد، آدمی نباشد . وچون نشاید که آدمی‌را بدین صفت نقص وصف کنیم ، آفریدگار آدمی‌را اولی باشد . وچون جماد نشاید که آدمی باشد ، چون شاید

1 این : + که S || دیگر نیست : دیگر نباشد S || 2 پس : بلکه S || نونو: نوبنو S || 3 از عرض : نیز از عرض S || 5 بود : بودن S || پس : و S || البته آفریدگاری : آفریدگاری البته S || 6 باید که : ـ F || اورا : ـ او S || باشد : نباشد S || 7 نباشد : بباشد S || پس ... باشد : ـ S || 8 آید : آمد S || آفریدگار قدیم : آفریدگاری S || وآنگاه :آنگه S || 10 عز سلطانه : تعالی وتقدس S || 11 مرید است : مرید بود S || 12 وگویند :ـ S || آنکه : اینکه S || حی : چنین F || 13 آدمیان‌را : آدمیان S|| مرده: میت: F || 14 گوئیم: + که S || لازم‌آیدجاهل :ـلازم‌آید F || 15 بدین: + دو S || وصف کنیم : موصوف کنند SP || 16 آدمی‌را :ـ F.|| اولی : اولیتر SP

که حقّ تعالی بود ؟ چون این بدانستی ، بدانکه حقّ تعالی عالم بود در ازل . بدانکه جهان را خواست آفریدن ، چنانکه در ازل بود همچنین در ابد باشد وهیچ تغییر وتبدیل نپذیرد . وفرق نیست میان آنکه گویند خواست آفریدن و نخواست آفریدن ، آنجاکه خواست آفریدن است ونخواست نیافریدن ، وخواست ونخواست یکی است ، واین بحقّ تعلّق دارد . واینجا هیچ خلافی وتغییری راه نیابد وآفریدن و نیافریدن بخالق تعلّق دارد . واینجا اگر تغییر راه یابد باکی نیست بل چنین باید که فرق باشد میان خالق ومخلوق . وچون این بدانستی بدانکه جهان‌را اوّلی است وآخری خواهد بود وهرچه‌را اوّل و آخر باشد قدیم نباشد .

## فصل هشتم

(۷۳) بدانکه هیچ طایفه‌ای از خلق نیست که انکار صانع کنند .

---

1 حق : خدای S || تعالی :+ تقدس S || بود : حی نباشد S || چون : وگویند چون F || بدانستی : دانستی S || حق :+ سبحانه و S || 2 چنانکه : و خواست همچنانکه S || 2-3 همچنین در ابد : درابد نیز همچنین S || 3 تغییر وتبدیل : تغییر S || وفرق نیست :- F ، فرق است P || 4 خواست آفریدن : خواست آفرید S ، + ازل بود همچنین در ابد باشد وهیچ تغییر وتبدیل نپذیرد در میان آنکه گویند خواست آفریدن F || نخواست آفریدن : خواست نیافریدن S || خواست : بخواست S || 5 نخواست نیافریدن : آنجا که نمی‌خواست نیافریده است S || و این : - S || 6 بحق : بخلق F || بحق تعلق : تعلق بحق S || اینجا : آنجا S || خلافی : اختلافی نیست S || وتغییری : وتغییر S || آفریدن : آن آفریدن S || 7 بخالق : بخلق F || واینجا ... باکی نیست:- F || 8 که : تا S || این : - F || 9 اولی : اول S || هرچه : هرکه S || 10 آخر باشد : آخری باشد S || 11 هشتم : - F || 12 طایفه‌ای : طایفه S || نیست : نیستند S || کنند : می‌کنند F

همه می‌دانند البتّه که آفریدکاری می‌باید ، امّا هر یکی‌را بدان قدر آنچه فهم او رسد وعقل او بدان راه می‌برد ، چیزی می‌گویند و چیزی گرفته اند . وعجب آنکه می‌پندارند البتّه که حقّ آن است و آنچه ایشان ندانسته اند وفهم نکرده ، باطل است ، واگر چیزی می شنوندکه برخلاف آن باشد که او شنیده است ، واگرچه فهم نکرده ، در حال تشنیع آغاز می‌کنند وبتکفیر آن کس که آن گفته است زبان می‌گشایند ودروغزنش نام می‌کنند ، چنانکه قرآن خبر می‌دهد : « واذلم یهتدوا به فسیقولون هذا إفك قدیم » زیرا که بیشتر ما بتقلید شاگردان با استادان وفرزندان با پدران کار می‌کنند چنانکه قرآن بدان خبر می‌دهد : « انا وجدنا آبائنا علی امة وانا علی آثارهم مقتدون ». وهمچنانکه در دین ما خلق بچندین گروه شده‌اند ورسول ما علیه‌السلام خبر می‌دهد که « ستفترق امّتی علی ثلاثة وسبعین فرقة ، الناجی منها واحدة » ، ملت هر پیغامبری همچنین بچندین گروه شده‌اند واز

1 البته که : که البته S || یکی را : یکی S || 2 آنچه : که F || رسد : بدان می‌رسد S || عقل او : عقل آن S || می‌برد : می‌یابد S || 2 می‌گویند : می‌گوید S || 3 چیزی : چنین پیش S || آنکه می‌پندارند : آنست که پندارند S || که البته : البته که S || 4 ایشان : او S || اند : است S || 5 می‌شنوند : شنود S || 5–6 واگرچه ... در حال :– F || 6 می کنند : کند S || بتکفیر... گفته است :– F || تکفیر : کفران P || آن کس که آن : آنکه این چیز S || گفته است : گفته S || 7 می کشایند : بکشاید S || می کنند : نهد S || 8 سورهٔ ۴۶ (الاحقاف) آیهٔ ۱۱ || 9 شاگردان با :– F || وفرزندان:– F || 9–10 قرآن بدان : عز قائله S || 10 سورهٔ ٤۳ (الزخرف) آیهٔ ۲۳ || وانا ... مقتدون : الآیه F || 11 بچندین : بچند S || رسول : پیغمبر S || 12 می‌دهد : داده است S || 12–13 این حدیث به صورت های مختلف در مسند ابن حنبل وابن ماجة و بحار الانوار وسفینة البحار آمده است || 13 ملت : وملت F در ملت SP || پیغامبری : پیغمبری S

خصومت یکدیگر بدان نمی‌پردازند که فکری کنند تا انصاف بدهند. وآن از دو چیز افتاده است: یکی از جهل ودیگر از دوستی جاه، وسبب این دو چیز یك چیز است وآن شقاوت است. وشقاوت بر دو نوع است: شقاوتی است ذاتی چنانکه رسول علیه السلم فرمود که «الشقی من شقی فی بطن امّه»، واین شقاوت ابدی باشد چنانکه قرآن ناطق است: «من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی»، هرکه را در ازل شقی آفریده‌اند در دنیا شقی باشد وهرکه ازدنیا شقی بیرون رود در آخرت شقی باشد. وشقاوتی است عرضی وآن آنست که در ازل سعیدش آفریده باشند، امّا در دنیا مشغول شده است وخُلق بد کسب کرده، وآن بر دو نوع است: یکی آن باشد که این‌کس در میانهٔ عمر یا در آخر عمر بیدار شود واحوال خود باز طلبد وبدفع اخلاق بد و عمل ناشایست مشغول گردد ودیگر بسر کار رفته نرود واز دنیا سعید بیرون شود وبآخرت سعید گردد، چنانکه رسول علیه السلام می‌فرماید «التایب من الذنب کمن لا ذنب له». ویکی آنکه این کس در دنیا گاه بیدار می‌شود وگاه خفته، گاه عمل نیك کند وگاه عمل بد، امّا بهر

1 بدان: ـ F || تا انصاف بدهند: یا انصافی دهند S || 2 آن: این S || 3 دیگر: دیگری S || 3 این: آن S || 4 ذاتی: ازلی است S || رسول: پیغمبر S || فرمود که: خبرمی‌دهد S || 5–6 قرآن ناطق است: قرآن مجید عز قائله خبرمی‌دهد S || 6 سورهٔ ۱۷ (الاسراء) آیهٔ ۷۲ || 7–8 بیرون رود: بدر شود S || 8 عرضی: عارضی S || 9 سعیدش: سعید S || خلق: + چند S || 10 آن: + که S || 11 وبدفع: در رفع S || بد: + باشد S || 12 عمل ناشایست: بعمل شایسته S || ودیگر ... نرود: ـ F || رفته: گذشته S || 13 شود: رود S || گردد: بود S || چنانکه: وچنانکه S || رسول: پیغمبر ما S || 15 خفته: + و S

حال که هست از حقّ تعالی غافل و خالی نیست و شوق آن عالم اورا گاه گاه در حرکت می‌آرد. این‌کس اگرچه از شقاوت خالی نیست و با شقاوت از دنیا بیرون می رود، امّا در آخرت آن شوق او و یاد کردن او حقّ تعالی اورا دستگیر شود، بعد از آن بقدر آنکه شقاوت در او بوده باشد رنج کشد وعذاب بیند. وشقاوت عارضی اگر چه در آخرت بسعادت می‌کشد، امّا آن یك لحظه ویك لمحه که از ذکر حقّ تعالی در دنیا غافل بوده باشد پیش اصحاب دل شقاوتی عظیم باشد.

## فصل نهم

(۷٤) بدانکه رسول علیه السلام می‌گوید «تخلقوا باخلاق الله». اخلاق حقّ صفت حقّ است. واز جملهٔ صفات او یکی حیات است، و حقیقت حیات‌را او زیبد، زیراکه وجود او واجب‌است وهرکه‌را وجود واجب باشد حیات نیز واجب باشد. پس حقّ تعالی حیّ است که هرگز نمیرد، وحیات دیگران از او مستعاراست ونام حیات بر دیگران مجاز است، زیرا که حیات ایشان بخشیدهٔ اوست، بلکه چون نیك نگاه کنی همه

1 خالی : ـ S ‖ 1–2 اورا گاه : گاه‌گاه اورا S ‖ 2 در حرکت می‌آرد : می‌جنباند S ‖ 3 می‌رود : خواهد شد S ‖ او و :ـ SF ‖ 3–4 یاد کردن : وآن یاد کردن S ‖ 4 تعالی: جل‌جلاله S ‖ اورا :ـ SF ‖ دستگیر شود : دست گیرد SP ‖ بعد : وبعد S ‖ آنکه شقاوت : شقاوتی که S ‖ 5 باشد : است S ‖ درآخرت :ـ F ، + عذاب کنند بسبب آنست که از یاد حق جل‌وعلا غافل بوده است بسعادت می‌انجامد S ‖ 6 می کشد : می‌انجامد S ‖ آن : مگر S ‖ 6 یك لحظه ویك لمحه : لمحه‌ای S ‖ تعالی : ـ S ‖ 7 باشد : است S ‖ 8 نهم :ـ F ‖ 9 رسول : پیغمبر ما S ‖ می گوید : می‌فرماید S ‖ باخلاق : واخلاق S ‖ 10حق : + جل جلاله S ‖ صفت : صفات S ‖ 10–11 وحقیقت ... زیبد : وبحقیقت اورا رسد S ‖ 12 حق تعالی : حیات جل جلاله S ‖ 13 از او مستعار : مستفاد از اواست S از او مستفاد است P ‖ مجاز : مجازی S ‖ 14 اوست : است S ‖ همه : + حیاتها S

عاریتی است وحیات او از کسی نیست وعاریت نیست که حیات او از اوست وبدوست وخود اوست ، چنانکه قرآن می‌گوید « کلّ شیء هالك الّا وجهه » . وآنچه رسول علیه‌السلام می‌فرماید که متخلّق وموصوف شوید باخلاق وصفات حقّ ، یعنی چنانکه او زنده است که هرگز نمیرد شما نیز زنده شوید که هرگز نمیرید . واین زندگی در دنیا بدست می‌توان آورد چنانکه در بعضی کتب انبیاء علیهم‌السلام مذکور است که حقّ جلّ جلاله می‌فرماید « یا ابن آدم خلقتك للبقاء وأنا حیّ لا أموت اطعنی فیما امرتُك وانته عمّا نهیتك اجعلك مثلی حیّاً لایموت ». وچون در آخرت عملی نخواهد بودن زیرا که سرای آخرت سرائی است که جزای نیك وبد آنجا دهند ، اگر نیك‌اند و پاك شده بهشت ، واگر بد اند وپلید گشته دوزخ ، پس عمل اینجا باید کردن ، وهرکه اینجا کور است وراه خود ندیده است آنجا هم کور باشد وگمراه ، چنانکه قرآن خبر می‌دهد « من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی وأضلّ سبیلا ».

ونیز هرکه اینجا زنده مرده است ، یعنی بصورت زنده وبمعنی مرده ، آنجا نه زنده باشد ونه مرده چنانکه قرآن می‌گوید « ثم لایموت فیها

---

1 وعاریت نیست : وعاریتی S || 2 وخود : وجود S || قرآن می‌گوید : قرآن مجید فرمود S || 2–3 سوره ۲۸ (القصص) آیهٔ ۸۸ || 3 رسول : پیغمبر S || 4 حق : + تعالی S || است : ایست S || 6 آورد : آوردن S || علیهم‌السلام : – S || حق ... می‌فرماید : – F || 8 یموت : نموت S || 9 عملی : علمی F || 10 اگر : واگر F || نیك اند وپاك شده : نیك باشد S || 11 بداند وپلید گشته : بد وپلید گشت S || 12 خود : – F || 12–13 چنانکه ... سبیلا : – F || 14 زندهٔ مرده : مردهٔ زنده F || یعنی : بعضی S || زنده : + اند S || 15 می‌گوید : خبر می‌دهد S

ولا یحیی »، زنده نیستند زیرا که از نعیم جاودانه جدا مانده‌اند واز هرلذّتی که زندگان‌راست محروم مانده‌اند. ومرده نیستند زیرا که در عذاب‌اند، ودردی ومحنتی که بدیشان می‌رسد درمی‌یابند.

(۷۵) وچون معلوم شد که عمل اینجا باید کردن تا زندگی ابد یابد آن عمل بر سه قسم است: قسمی تعلّق بمعرفت نفس دارد وقسمی بمعرفت حقّ تعالی وقسمی بمعرفت فرائض وسنن شرعی از خوردن و پوشیدن. واگر نه، بقای دنیاوی متصوّر نشود، چنانکه در هر داروئی که طبیب بیماررا فرماید خاصیّتی است وکم کس باشد که بتواند دانست که آن خاصیّت چیست وچون خاسته است، الّا طبیبی سخت فاضل، در هرکلمه که شرع فرموده است که بکن یا مکن خاصیّتی است که جز حقّ تعالی وپیغامبر وعلمای راسخ ندانند. وچنانکه اگر بیمار هرچه طبیب گوید که مخور بخورد خلل بی‌قیاس کند، مردم نیز اگر آنچه شرع گوید مکن بکند هم درتنشان زیان دارد وهم در جان. وهمچنانکه از آن بیمار حسابی نتوان کردن که از بیماری خلاص یابد، از این

1 سورهٔ۸۷(الاعلی)آیهٔ۳ || جاودانه: ابد S || 2زندگان‌راست: زندگان‌را بود S || مانده:– S || 3 درمی‌یابند: + نعوذ بالله من‌حالتهم SP || 4 باید: می‌باید S || 5آن: + آن F || بر: – S || تعلق بمعرفت نفس: بتزکیه نفس تعلق S || 6 وسنن: – F || شرعی: + وقسمتی بمعرفت کیفیت معاش S || 7 پوشیدن: + است S || متصور نشود: میسر نشدی S || چنانکه: وچنانکه S || 8 کس: کسی S || دانست: دانستن S || 9 خاصیت: + از S || 8 خاسته: خواسته SF || 10 شرع: شروع S || 11 حق: خدای S || پیغامبر: پیغمبر S || 12 که: – S || بخورد: + زیان دارد بلکه بمرگ انجامد وآنچه بگوید که بخور نخورد زیان دارد و S || مردم نیز: مردم‌را S || 14آن: این S || کردن: کرد S || از بیماری خلاص یابد: کاری تواند کرد S

کس نیز که فرمان شرع نبرد حسابی نتوان کردن که عمل بتواند کردن که از آن تزکیهٔ نفس ومعرفت حقّ تعالی حاصل شود اورا.

(۷۶) پس اوّل فرائض وسنن پیش باید داشت تا نفس‌را صحّتی حاصل شود ومستعدّ آن گردد که معرفت خود حاصل کند. ومعرفت نفس بر چند چیز موقوف است: اوّل شناختن قوای چند که در بدن مرکّب است، پنج ظاهر وپنج باطن، ویکی شهوانی ویکی غضبی، وقوای چند دیگر چون نامیه وغاذیه ومولّده وجاذبه وهاضمه وماسکه و دافعه، وترکیب وتفصیل اجزاء از برای آنکه این همه لشکر اویند و خدمتکاران او. وبعضی بر مثال دیوانند وبعضی بر مثال فریشتگان، وبعضی بر مثال وحوش وبعضی بر مثال طیور، ودر بعضی نفع است و در بعضی ضرّ. واگر منفعت ومضرّت ایشان باز نشناسد در دست ایشان اسیر شود، وبدن که بر مثال شهر است خراب گردد. دوّم فرمان دادن بر این قوای که بر شمردیم تا او حاکم باشد وایشان محکوم. سوّم شناختن خود که از کجا آمده است وکجا خواهد رفتن وخودرا گاه گاه بعالم خود رسانیدن، وبآن عالم پیوستن تا در زندگانی افزاید

1 نیز :– S || 2 نتوان کردن : نتوان کرد S || 1–2 عمل بتواند کردن : عملی توان کردن S || 2 آن : + عمل S || 3 تعالی : عزوجل S || اورا : – S || 3 پس اول :– F || 3–4 پس ... شود : – S || 4 معرفت : تزکیه S || 5 که در بدن : در بدن که F || 8 تفصیل : بتفصیل F || اجزاء : + آن S || 9 فریشتگان : فرشته S || 11 ضر : ضرر S || ایشان : + نداند و S || 12 شهر : شهری S || 13 باشد : شود S || 14 آمده است : آمد S || 15 بآن : درآن S || زندگانی : زندگی S

چنانکه رسول علیه السلام می‌فرماید «صلة الرحم تزید فی العمر» یعنی پیوستن برحم در زندگانی افزاید. واین خبررا ظاهر است وباطن: ظاهر آنست که خویشان‌را صلت دادن زندگانی دراز کند ورحم از عرش معلّق است چنانکه می فرماید «الرحم معلّقة بالعرش». وجائی دیگر فرمود «الرحم شجنة من‌الرحمن». پس چون خودرا باز شناسد که آرزوی آن عالمش نگذارد که در این عالم مشغول شود، در آن کوشد که درآن عالم پیوندد تا برحم پیوسته گردد، وچون برحم پیوست زندگانی افزاید. وچون این مرتبه بعمل صالح می یابد، پس عمل صالح چون مرکبی شود واورا بردارد وبحقّ برساند، ونفس کلمهٔ طیّبه شود چنانکه قرآن عزّ قائلّه خبر می‌دهد: «الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه». چهارم مردن اختیاری، واین آنگاه حاصل شود که قوای ظاهر وباطن محکوم شوند وهرگاه که خواهد ایشان از کار معزول شوند ووقفه کنند، چنانکه بعضی از این قوی در خواب

1 رسول علیه‌السلام: مهتر عالم S || یعنی: + که S || 2 برحم: در حم F رحم S || در زندگانی: در F || ظاهر: ظاهری S || باطن: باطنی S || 3 آنست که: ـ که F || خویشان: خویشاوندان S || 4 از: او S || چنانکه می‌فرمایند... العرش: ـ S || الرحم معلقه بالعرش در مسند حنبل ج ٢ ص ١٦٣، ١٩٠، ١٩٣، ٢٩٩ آمده است || بالعرش: من‌العرش SF || جائی: جای S || 5 فرمود: می‌فرماید S || صحیح ترمذی، باب ١٥ از کتاب بر || چون: ـ F || 6 که‌آرزوی: از روی S || عالمش: عالم S || 7 تا: ـ PF || وچون برحم پیوست: ـ F || پیوست: پیوسته شد S || 8 افزاید: دراز و ابد یافت S، یافت P || می‌یابد: می‌یابد SP || 9 شود: بود S || 10 قرآن عز قائله: ـ F || 10-11 سورهٔ ٣٥ (فاطر) آیهٔ ١٠ || 11 این‌آنگاه: آن‌آنگه S || 12 ایشان: ایشان‌را S || 13 شوند: کند S || وقفه: وقعه F دفعه S || کنند: ـ S

معزول می‌شوند ووقفه می‌کنند ، در بیداری چنان شوند که بیکبارگی فرمانبردار شوند وفرو خسبند . پس چون چنین شود، بدن از کار بیفتد و در عالم خود افتد ورسول علیه السلام در این معنی می‌فرماید « تنام عینی ولا ینام قلبی » ، وخواجه حکیم سنائی گوید رحمةالله علیه :

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما .

ومن نیز در این معنی دو بیت گفته‌ام :

گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی
بر خور که بهشت جاودانی بردی
ور زانک درین شغل قدم نفشردی
خاکت بر سر که خویشتن آزردی

(۷۷) وصفت دیگر از صفات حقّ علم است . وحقّ تعالی عالم است بحقیقت ، واز علم او هیچ چیز بیرون نیست چنانکه قرآن می‌فرماید «لا یعزب عنه مثقال ذرّة ». دیگرانرا عالم بمجاز خوانند ، زیرا که علم

---

1 معزول : ـ F || می‌شوند : می‌شود S || وقفه : وقعه F دفعه S || می‌کنند : می‌کند S || شوند : می‌شود S || بیکبارگی : بیکبار S || 2 فرمانبردار : + وی S || بیفتد و : نفس S || 3 رسول : پیغمبر S || در این معنی می‌فرماید : می‌فرماید در این معنی S || 4 عینی : عینای F || 4 خواجه : ـ S || سنائی : + علیه الرحمة والغفران S || گوید : می‌گوید S || رحمة الله علیه : ـ S || 6 که ادریس ... از ما : ـ S || 7 دو بیت : بیتی F || 12 صفت : صفتی S || حق : + تعالی S || تعالی : سبحانه تعالی S || علم : ـ F || 13 چیز : ـ S || می فرماید : عز قائله خبر می‌دهد S || 14 سورهٔ ۳٤ (سبا) آیهٔ ۳ || دیگران S || عالم : که عالم S || بمجاز : مجاز S

ایشان بنسبت با علم خدای چون قطره‌ای است با دریای محیط . و نیز علم دیگران بخشندهٔ حقّ است ، امّا هر که‌را صفا زیادت‌تر باستکمال نزدیك‌تر ، وعمل صالح بیشتر علم افزون‌تر ، تا بجائی برسد که همچنانکه حقّ تعالی عالم است باسرار چیزها او نیز عالم شود چنانکه گفت « وما یعلم تأویله الّا اللّٰه والراسخون فی العلم » ، وهمچنین در صفت بجائی رسد که حقّ تعالی وی‌را دوست دارد واز جهانیانش برگزیند و بخود نزدیك‌کند چنانکه رسول ما علیه‌السلام حکایت کرده است از حقّ تعالی که « بی یسمع وبی یبصر وبی ینطق » .

## فصل دهم

(۷۸) اکنون بدانکه بنای ریاضت برگرسنگی است وهمچنانکه اگر کسی خواهد که خانه‌ای سازد وبنیاد خانه نیفکنده باشد خانه نتواند ساختن ، اگر کسی خواهد که مجاهده کند وگرسنگی نکشد هیچ حاصل نشود ، وهر آفتی که پیدا می‌شود از سیری وپرخوردن می‌شود . ورسول علیه السلام می‌گوید عایشه‌را رضی اللّٰه عنها : « ضیّقی مجاری الشیطان بالجوع » یعنی تنگ‌گردان رهگذر شیطان‌را بگرسنگی .

---

1 خدای : + تعالی S || است : بنسبت S || با : ـ S || 2 هر که‌را : چندانکه S || زیادت تر : + باشد S || باستکمال : واستکمال S || 3 علم : ـ F || که : ـ S || 4 باسرار : بی شرکت F || شود : باشد S || چنانکه : + قرآن عزقائله S || 5 گفت : خبر می‌دهد S || سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۷ || 6 واز : از S || 7 بخود : بخودش S || کند : گرداند S || رسول ما : پیغمبر S || 7-8 از حق تعالی : ـ F || 9 دهم : ـ F || 10 اکنون : ـ S || بنای ریاضت : ریاضت‌را بنا S || 12 کند : کشد F || 13 هر : ـ S || سیری : + می‌شود S || 13-14 پرخوردن می‌شود : از پرخوردن می‌باشد S || 14 رسول علیه‌السلام : پیغمبر S || می گوید : فرموده S || رضی‌اللّٰه عنها : ـ S || 15 یعنی ... بگرسنگی : ـ F

وحقّ تعالی در حقّ جماعتی فرمود « ذرهم یأکلوا ویتمتعوا ویُلهیهم الامل فسوف یعلمون » ، وگرسنگی‌را همه پسندیده‌اند . از جملهٔ صفات حقّ تعالی یکی آنست که هرگز نخورد وبخوراند چنانکه قرآن خبر می‌دهد « وهو یُطعم ولا یطعم » . وجنید می‌گوید رضی الله عنه « الجوع طعام الله فی أرضه » . پس چندانکه کمتر خورند بصفات حقّ موصوف‌تر باشند ، ونیز چندانکه کمتر خورند کمتر خسبند . واز جملهٔ صفات حقّ تعالی یکی اینست که هرگز نخسبد ، « لا تأخذه سنة ولا نوم » . ونیز شهوت وغضب از جملهٔ صفات بهائم است ، پس چون از این صفت دورتر شوند علم و شوق زیادت‌تر گردد . وعلم وشوق از صفات ملائکه است ، پس بملائکه نزدیك شود ، بلکه ملکی گردد چنانکه سنائی گوید :

تو فرشته شوی ارجهد کنی از پی آنك

برگ تودست که گشتست بتدریج اطلس .

(۷۹) بعد از گرسنگی فکرست دائم درآلاء حقّ‌تعالی در عالم عنصریّات وعالم ملکوت ، وفکر بعد از ذکر باشد ، وذکررا تأثیرعظیم است ، وارباب ذکر بهر وقتی پسندیده بوده‌اند . ودرآن وقت‌که رسول

---

1 فرمود : می‌گوید S || فسوف ...یعلم :ـ F || سورهٔ ۱۱۵ ( الحجر ' آیهٔ ۳ || پسندیده اند : می‌پسندیده اند S || 3 قرآن : + مجید S || سورهٔ ٦ (الانعام) آیهٔ ۱۴ || جنید : + رحمةالله علیه S || رضی‌الله عنه :ـ S || 4 ارضه : الارض S || بصفات حق : بدین صفت S || 5 باشند : شوند S || 6 اینست : آنست S || سورهٔ ۲ (البقره) آیهٔ ۲۵۵ || 7 چون : ـ S || 8 علم : وعلم S || زیادت‌تر :ـ زیادت S || 9 شود : گردد S || گردد : شود S || 9–10 سنائی‌گوید : گفتهٔ اند S || 12 برگ : بلك F || که‌گشتست : کنندش S || 13 بعد : پس S || 13–14 درآلاء ... ملکوت :ـ F || 15 وارباب ... بوده اند : ـ F || ودر: در S || رسول : پیغمبر ص S

مارا علیه‌السلام جبرئیل وحی آورد، اهل مکّه بیشتر باور نمی‌کردند و می‌گفتند: جبرئیل چون آید وقرآن چون آرد؟ حقّ تعالی این آیت بفرستاد: «فسئلوا اهل‌الذکر ان کنتم لا تعلمون». ودر آن روزگار جماعتی بودند چون قسّ ساعده که پیش از وحی آمدن بمصطفی علیه‌السلام خبر داد؛ صاحب ذکری عظیم بود ونشان مصطفی باز داد، با جماعت گفت: از این ناحیت پیغامبری پدید خواهد آمد که او پیغامبر آخر زمان باشد ومعجزات او این وآن باشد، چون بیرون آید بدو ایمان بیارید. ایشان گفتند: تو چرا ایمان نمی‌آری وپیش نمی‌روی؟ گفت: تا آمدن من فرو شده باشم والّا پیش از همه من می‌رفتم وایمان می‌آوردم. ودیگر بُحیرای راهب که همه نشان سیّد ما باز داد. ونیز رسول علیه‌السلام پیش از آمدن وحی ذکر کردی وخدارا یاد کردی، بل خود هرگز خدارا فراموش نکردی. وکافران هرگاه که رسول علیه‌السلام ذکر کردی، تبسّم کردندی وگفتندی: محمّد دیوانه شده است چنانکه

---

1 مارا ... وحی آورد: دعوت کرد وجبرئیل وحی آورد وقرآن آورد S || اهل: واهل S || بیشتر باور نمی‌کردند: باور نمی داشتند S || 2 گفتند: + که S || 3 بفرستاد: فرستاد F || سورهٔ ۲۱ (الانبیاء) آیهٔ ۷ || 4 قس: قیس SPF || که: – F || 4-5 آمدن .. خبرداد: خبرداد ازآمدن پیغمبر S || 5 صاحب ذکری عظیم بود: چه صاحب ذکری بود عظیم S || مصطفی: پیغمبر S || با جماعت: وجماعتی‌را S || گفت: + که S || 6 پیغامبری: پیغمبر S || خواهد آمد: آید S || زمان: الزمان S || 7 ومعجزات: معجزات S || این وآن: – F || بدو: – F || بیارید: آرید S || 8 پیش: + او S || نمی‌روی: نروی S || 8-9 تا آمدن او فروشده باشم: من پیش از آمدن او فرو شوم S || 9 الا: + من S || همه من: همه S || می‌رفتم: رفتمی || می‌آوردم: آوردمی S || 10 که همه: – که F || سید ما: پیغمبر S || 12 خدارا: – S || رسول: پیغمبر S || 13 تبسم کردندی: بخندیدندی S || محمد دیوانه شده است: دیوانه است S

قرآن می فرماید : « وان یکاد الذین کفروا لیزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذکر ویقولون انه لمجنون» . ونیز ذکر حقّ واجب است که « واذکرُوا اللهَ ذکراً کثیراً » و « اذکر اسم ربّك وتبتّل الیه تبتیلا» ، « قد افلح من تزکّی و ذکراسم ربّه فصلّی » . وآیتهای بسیار آمده است در حقّ ذکر ، پس ذکر کردن واجب است . وذکر برچند نوع است ، امّا بر دو نوع اقتصارکنیم : یکی «الله» گفتن ، ودیگر « هو » . و «هُو» را تأثیر عظیم است ، واین ذکر منتهیان است ، و«الله» بعد از «لا اله الا الله» باشد . واوّل ذکر زبان باشد ، آنگاه ذکر جان . وچون جان بذکر در آمد زبان خاموش شود .

(۸۰) وهمچنانکه شیخی باید تا خرقه پوشاند پیری باید که ذکر تلقین کند ، وبی‌پیر بجائی نرسند . ونیز ذکر کردن‌را جای خالی باید دور از زحمت مردم . وچون پیرمریدرا بیند وداند که اورا استعدادی هست ، تلقین ذکر کند که لایق داند ودر جای نشاند ونگذارد که هیچ فکر کند ودائماً ذکر کند چنانکه هیچگونه منقطع نشود . وبمقدار استعداد مرید قدر طعام فرماید . وهرروز پیش مرید می‌آید تا اگر واقعه یا خوابی دیده باشد تعبیری چنانکه لایق باشد بکند . وکم از

1 می‌فرماید : خبر می‌دهد S || وان ... بابصارهم : – F || سورهٔ ٦٨ (القلم ) آیهٔ ٥١ || ذکر حق : حق تعالی‌را یاد کردن S || که : چنانکه در قرآن مجید آمده است S || 1–2 سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیهٔ ٤١ || 2–3سورهٔ ۷۳ (المزمل) آیهٔ ۸ || 3 سورهٔ ۸۷ (الاعلی) آیهٔ ١٤–١٥ || 4 حق : – S || 5 ذکر بر : + کردن S || بر : – S || اقتصار : اختیار SF || یکی : اول F || دیگر : آخر P || 5–7 یکی ... منتهیان است : – S || 6 تأثیر : اثری P || 7 والله : اول الله S || بعد از : بعد SP || آنگاه : بعد از آن S || 9 پوشاند : بپوشاند S || 10 بجائی : بچیزی S || نرسند : نرسد S || 11 دور از زحمت مردم : دوردست چنانکه زحمت مردم نباشد S || اورا : – F || استعدادی : استعداد F || 12 هست : + که F || که لایق داند : وآن ذکر لایق مبتدیان باشد تلقین کند S || 13 فکر : فکری S || هیچگونه : – S || 14 قدر : قلت S || قدر طعام : استطعام P || می‌آید : آید S || تا اگر : واگر F || 15 یا : ویا F || تعبیری : تعبیر S

چهل روز نباید که مرید بخلوت نشیند واگر از یك خلوت نگشاید بدو وسه ، وهمچنین بچهار وپنج وبیشتر کند . چون چیزی گشاده شود و کشفی پدید آید نباید که بدان غرّه شود که در همان منزل بماند و بمنزلی دیگر نرسد ، وآنکه از همه فرو ماند که این راهرا پایان نیست . اگر صد هزار سال در سلوك بسر برد هنوز صد هزار سال دیگر باز مانده باشد .

(۸۱) واز جملهٔ چیزها که اثر عظیم دارد دراین راه ، راست گفتن است که اگر دروغ گوید نفس خو کند وهر خواب وهر واقعه که بیند دروغ باشد . ونیز باید که نفس‌را شکستن وزبون کردن ونباید که بچیزهای بد آموختن خو کند که آنگاه سرکش وشریر شود ، و اگر خواهد که چیزی کند یا گوید نتواند . وخودرا شکسته دارد و تواضع پیشه کند که اثر عظیم دارد . ودر خلق بچشم شفقت نگاه کند و چنان پندارد که فرزندان وبرادران اویند ، وحسد برکس نبرد که عظیم زیان دارد وسوگند نخورد ، اگر چه براست باشد که نیك نباشد .

1 مرید : ـ S || بخلوت : در خلوت S || خلوت : + چیزی S || 2 بدو : کند و اگر در دو چیزی نگشاید S || وسه : بسه بکند S || بچهار ... کند : ـ F || 3 همان : آن S || 4 که : چه S || 5 در سلوك : سلوك S || برد : ببرد S || هنوز : که هنوز S || سال : چندان S || باز : ـ S || 7 دارد در این راه : در این راه دارد S || راست : یکی راست S || 8 که اگر: اگر F || خو کند : خودرا هلاك کند S || 9 شکستن : ـ S || زبون کردن : زبون کند ومالیده دارد S ربودن PF || ونباید که : ـ SF || 10 بچیزهای بد آموختن خو کند : ـ S چیز هـای بد آموزد P || 7 که آنگاه : مبادا که S || سرکش و : ـ F || 10-11 واگر : اگر F || 11 که چیزی : جز S || یا : + وخبر S || وخود : خود S || 12 پیشه کند: پیش گیرد S || 13 وچنان‌پندارد که : چنان که پندارد S || فرزندان : + او اند S || وبرادران اویند : یا برادران او S || 14 عظیم : اثر عظیم F || زیان : ـ F || سوگند : + بسیار S || چه براست : نیز راست S



تصویر ۳ ـ زندان سهروردی در حلب (سوریه)

واگر جائی خلوت نیابد وشغلی پیش‌آید جهد کند که شب بیدار باشد ، واگر همه شب نتواند بیدار بودن ، نیمهٔ آخر شب بیدار دارد ، واگر نتواند ، جهد کند که تا سحرگاه بیدار باشد ، که اثری عظیم دارد . وتضرّع وتملّق بسیار کند وبوی خوش با خود دارد . اگر بقلیل طعام نتواند کرد جهد کند که بشب شکم تهی باشد خاصّه در سحرگاه . واحوال خلوت با کس نگوید الّا با شیخ یا با نیکمردان . وگاه‌گاه در میانهٔ روز با خود ترنّمی کند وابیاتی لایق آن حال که از انفاس بزرگان آمده بود با خود بگوید که مؤثّراند ، واین ضعیفرا در آن میان اگر اتّفاق افتد یاد می‌آرد ، ان‌شاءالله تعالی .

1 نیابد : باشد F نباشد S || شغلی : شاغلی SF || 2 بیدار بودن : ـ بیدار F || نیمهٔ آخر شب : آخر نیمهٔ شب S || دارد : باشد S || 3 نتواند : این نیز نشود S || جهد کند که تا :ـ F || 3–4 وتضرع ... دارد :ـ F || 4 اگر : چون F || نتواند: تواند F || 4–5 جهد کند که :ـ F || 5 بشب : شب F || واحوال خلوت : واگرچه می‌بیند S || 6 یا با نیکمردان : خود یا با کسی که داند که اومردی نیك است S || گاه‌گاه : اگروقتی خلوتی حاصل شود S || در میانهٔ روز : ـ F در میان روز S || با خود ترنمی : ترنمی با خود S || 7 لایق ... بود : که از بزرگان باشد S || 8 بگوید : می‌گوید P || مؤثرند : آنرا اثری عظیم باشد S || آن : ـ S || اگر اتفاق افتد : ـ F || می‌آرد : کند S || ان شاءالله تعالی : ـ F ، ان شاء الله وصلی الله علی نبیه محمد وآله اجمعین والحمد لله لواهب العقل S

# (۱۳)
# یزدان شناخت

## بسم الله الرحمن الرحیم
## و به نستعین

(۱) الحمدلله ربّ العالمین وصلواته علی خیر خلقه محمّد وآله الطّیّبین الطاهرین . چون ایزد تعالی وتقدّس از جناب قدس ازلی و پردهٔ غیب قِدم بنده‌ای‌را از بندگان خویش برگزیند ولباس سعادات وخلعت کرامات در وی پوشاند ورقم «اصطفیناه فی‌الدنیا» برناصیهٔ او کشد ، ظاهرترین دلائل آن عنایت ولایح‌ترین شواهد آن هدایت آن بود که در اوائل کار متاع وطیّبات این عالم‌را بر وی عرضه کند واورا از آن نصیبی کامل‌و حظّی وافر دهد . پس آنگاه در میان حطام این جهانی وزخارف عالم کون وفساد اورا بیاگاهاند وبفیضی علوی وتأییدی سماوی اورا تحریکی و تنبیهی کند وآئینهٔ حقیقت فرا روی او دارد ، تا بیقین بداند که سعادت و کرامت سرمدی سعادت وکرامت آن جهانی است نه سعادت مجازی این جهانی ، ونعیم وملك حقیقی نعیم وملك جاودانی است نه سعادت این جهانی .

---

2 وبه نستعین :ـ MH || 3-4 الحمد لله ... الطاهرین : ـ TM || 4 ایزدتعالی... قدس : از جناب مقدس S || جناب : حسنات H || 5 خویش :ـ H || 5-6 ولباس ... پوشاند :ـ H || 5 خلعت : خلعتی از S || 6 کشد : کشید M || 7 دلایل :ـ H || شواهد:ـ H || هدایت : رعایت TM || کار : آن‌کار H || 8 این : آن TM || عرضه کند : عرضه کنند H عرض کند T عرض کنند M || او : وی TM || 9 این جهانی : این جهان H || عالم: این عالم M || 10 اورا:ـ H || او: وی H || 11-12 سعادت و:ـ H || 12 نه‌سعادت مجازی : ـ TM || 13-14 نعیم... این جهانی : ـ H || 13 سعادت : + وملك مجازیS

(۲) پس چون محرّر این رسالت‌را از مجلس عالی منعمی محترمی صدر الفضلائی جمال الدّولة والدین کمال الاسلام والمسلمین ملك ملوك القدرا محمّدبن محمود الدّاری ـ یدیم الله علینا ظلّه ـ این حال معلوم گشت و استعداد او در تحصیل شرف نفس وشوق او بحکمت همی دیدم وصدق ورغبت او بدانستن این علم شریف می‌دانستم ، خواستم که تقرّبی نمایم بحضرت او وتحفه‌ای برم بمجلس او وحقّی ثابت گردانم که بالای همهٔ حقّها باشد ، بل که قدرت بشری از رعایت آن حقّ قاصر ماند . این رسالت‌را بپارسی بساختم تا منفعت آن بهمهٔ عجم برسد . وتا این غایت محقّقان حکما ـ قدّس الله ارواحهم ـ ازمتقدّمان ومتأخّران مانند این رسالت نساخته‌اند . ونام این رسالت « یزدان شناخت » نهادم وبر سه باب قسمت کردم : **اول** دراثبات باری تعالی وشناختن بعضی از صفات اوسبحانه وتعالی و نکته‌ای چند از رموز الهی ، **ودوم** درمعرفت نفس‌انسانی وکیفیّت‌حال‌او بعد از مفارقت بدن وشناختن سعادت وشقاوت ، **سوم** درمعرفت نبوّت ومعجزات وکرامات . وجهد کردم که هرچه زودتر این تحفهٔ روحانی وتحصیل سعادت دوجهانی بدان حضرت رسانیده آید ان شاء الله تعالی .

---

1–3 مجلس ... ظلّه : ـ TM || 3 گشت : ـ H || 4 شوق : تشوق H || همی : می TM || 5 شریف می‌دانستم: بزرگ متصور شد T بزرگ مصور شد M || 6 او: ـ M || حقی : چون M || ثابت : واجب TM || 7 رسالت‌را : رساله TM || 8 بساختم : ساختم TM || تا منفعت آن بهمهٔ عجم برسد : ـ TM || وتا : که TM || 9 قدس الله ارواحهم : ـ TM || 10 رسالت : رساله TM || 10–12 وبر سه باب ... دوم : ـ TM || 11 صفات: وافعال S || 12 دوم : باب دوم S || حال : ـ H || 13 بدن : ـ MH || شناختن : معرفت H || شقاوت : + او پرداختم TM || سوم : باب سوم S || سوم ... کرامات : ـ TM || 15 دوجهانی : جاودانی H || آید : شود H

## باب اول

## در شناختن باری تعالی از صفات و افعال او عزت قدرته

واین باب هفت فصل است :

## فصل اول

## در دانستن آنکه چرا بیشتر مردم از عالم معقولات بی‌خبر باشند

(۳) بدانکه چند مقدّمه است که شناختن آن در صدر این رسالت ضروریست ، امّا باقناع وامّا ببرهان تا آنکه که بغرض انجامیم . بباید دانستن که این عمر روز کی چند معدود است وسعادت دنیا بر شرف هلاك و زوال ودر معرض تغییر وانتقال ، قال الله تعالی « ما عِندکم ینفد وما عِندالله باق » ، پس از عالم ملکوت بنام او منشوری نویسند مضمون آن «أجتباه وهداهُ الی صراط مستقیم » ، توقیع آن « وآتیناه فی الدنیا حسنةً وانه فی الآخرة لمن‌الصالحین » ، تا این روزی چند این کالبد خاکی بمراد عالم طبیعت پرورده شود ، یکچندی نیز آن جوهر علوی‌را بانوار الهی و معارف حکمی مزیّن ومنوّر گردانید که بس سخت سمج باشد ، پادشاه عریان وخدمتکاران ملبّس .

شعر

چو تن جان‌را مزیّن کن بعلم دین که زشت‌آید
درون سو شاه عریان وبرون سوکوشك در دیبا

(٤) چون حقّ تعالی بنده‌ای‌را به نیك بختی هر دو جهان مخصوص گرداند ، توفیق رفیق او کند و از ذریّت بنی‌آدم برگزینند و از نصیب

2 عزت : وعزت H || 9 تغییر و انتقال : زوال است H || 12 تا : چون S || چند : چندرا که S || خاکی بمراد : خاکی‌را بمراد H || بمراد : بمرداران S || 20 توفیق : وتوفیق SH

سعادت دو جهانی بهره‌مند کند ، واین استعداد ارزانی دارد تا باشتغال امور دنیائی وعلائق بدنی بوقت فرصت بیشتر از روزگار خویش بتکمیل نفس وتحصیل دانش وحکمت وعلوم اُخروی مصروف گرداند ، که بدن و لواحق اورا که قوتهای جسمانی است اندرین عالم بقائی وثباتی نخواهد بود ، وبیقین بداند که سعادت آنست که خویشتن‌را بدرجهٔ فرشتگی رساند نه بمحلّ سبعی وبهیمی فرود آرد ، که پس آنگاه از وجود بس نصیبی نباشد اورا وشقی بود .

شعر

اذا النفس لم تشره الی طلب العلی  فتلک من الاموات فی الحیوان

(٥) بدانکه آفرینش آدمی درین عالم کون وفساد چنان افتاده است که بازپسین موجودات ومرکّبات این عالم است . وچون نفس اورا از آن عالم اینجا فرستاد ، اورا با این بدن پیوندی پدید آمد نه چون پیوندهای جسمانی ، که نفس از عالم مرکّبات این عالم جسمانی نیست ، بل که پیوندی بر سبیل تدبیر وتحریك . پس در مبادی کار چون مباشرت احوال محسوسات وامور حسّی نکرده است تا بدان معتاد شده است ، وپرورش یافته وقوای نفسانی ضعیف ونامستعد وبا ضعف وقلّت استعداد نیروهیچ نیافته ، پس از عالم جسم وقوّتهای جسمانی البتّه برتر نشود ، وحسّ بصر بل قوّتهای وهمی وخیالی که از او قوی‌ترند بقیاس با قوّتهای عقلی هیچ نسنجد وسخت عاجز وقاصر و

---

10 بدانکه :ـ H || ومرکبات:ـ H || 15 محسوسات : ـ H || 16 معتاد : منقاد S || نامستعد و: + برخصوصی ضعیف نفسان ونامستمدان که S || 17 هیچ : ـ H || 18 بصر : + انسانی S || 19 او :ـH

گمراه باشد چنانکه پس از این یاد کنیم، ان شاء الله تعالی.

(٦) وحواسّ انسانی اگرچه سخت دور بیند جز سطح بیرونی و اعراضی که با وی آمیخته باشد، چون لون ووضع ومقدار وشکل، نتواند دیدن. وآدمی پندارد که موجودات کلّی همین است که او بحواسّ ظاهر وباطن همی بیند وهمگی عالَم خود همین است، آسمان وزمین ومرکّباتی چند که در وی است. بلکه اگر ستارگان‌را نوری نبودی که بدان واسطه ایشان‌را درمی‌توان یافت، آدمی هم درنیافتی. وآنچه می‌پندارد که آسمانهارا دریافتست ولون ایشان دیده غلطست، چه آسمانها در حواسّ آدمی نیفتد وایشان‌را لون نیست، وبیان آن جای دگر گفته آید. پس چون حال نفس انسانی در ابتدای آفرینش بدین صفت باشد، ازحال معاد خویش وعالم معقولات وجواهر فریشتگان روحانی که هرگز در حیّز وحرکت نیاید چون خبر خواهد داشت؟ بلکه بیشتر مردم آن باشند که نفس خویش را درنیابند، واز ذات خویش، الّاماشاءالله، در نوادر روزگار معدودی آنرا بتأیید الهی وتوفیق سماوی در یابند وبدین سعادت مخصوص گردند وبفیض یا مجاهدت وریاضت برعالم ملکوت مطّلع شوند وشرح آن پس از این یاد کنیم والسلام.

## فصل دوم

## در شناختن ادراکات که بر چند گونه است

(٧) چون حال ضعف نفس وقلّت استعداد اوبشناختی وبدانستی که

2 و حواس‌انسانی : – H || بیند : ترند H || 4 موجودات کلی : کلی‌موجودات S || 6 چند : – H || 8 آسمانهارا :آسمانها H || 12–13 چون ... ذات خویش : وازکرامت خویش خبر ندارد و H || 14 روزگار : + یك‌یك S || 15 وبفیض : بفیض H

بچه سبب اوایل کار بعالم معقولات نمی‌رسد وچرا آن جوهر شریفرا ادراك نمی‌کند ونمی‌تواند دریافتن، اکنون در معنی ادراك سخن گوئیم تا از اینجا بغرض شویم. وگوئیم که ادراکات انسانی برچهار قسم است وحقیقت ادراك آنست که مدرِك صورت مدرَك بخویشتن پذیرد. وادراك اوّل حس بصر است و او جز صورت بیرونی آن چیز واعراضی که با او آمیخته باشد چون لون ووضع وأین ومقدار وشکل درنتواند یافت و حقیقت صورت کلّی انسانی وحدّ او که حیوانی است ناطق مائت در نتواند یافتن والّا مدرَکی‌را که ملایم او باشد در وجود ادراك نتواند کردن. دوّم خیالست واو همچنان درنتواند یافتن الّاآنکه او صورت مدرَکرا مجرّدتر از آن دریابد که حسّ بصر، ونیزآنکه صورت خیالی درقوّت خیال ثابت‌تر از آنست که صورت محسوسات بصری در حسّ بصر. ومدرَك بصری اگر پیش بصر حاضر نباشد بصر اورا نتواند یافتن، امّا صورتهای خیالی اگرچه از پیش خیال غایب باشد خیال ایشان‌را دریابد. سوّم ادراك وهم است واو قوی‌تر ازین دو قوّتست که گفتیم واو ادراك معانی کند از محسوسات که آن معنی‌را جدا ازین محسوسات نتوان کرد بخلاف اعراض که یاد کردیم، وآنچنانست مثلاً که دشمنی گرگ وگوسفند و گربه وموش‌را ومهربانی کردن مادر فرزندرا ودیگرحیوانات مربچگان‌را. واین هر سه قوّت جسمانی است واز مادّه جسم مجرّد نتواند بودن. و ادراك چهارم ادراك عقلی است وآن قوّت عقل است واو انسان‌را ادراك کند وحقیقت او در یابد وصورت ذاتی او بخویشتن پذیرد چنانکه اوست و

---

2 اوایل : اول S || 3 بغرض : بغرضی H || شویم : انجامیم S || 5 صورت : مدرك صورت H || آن چیز : + جواهر S || 6 چون : وچون H || 7 انسانی : + مثلا S || 9–10 آنکه او صورت مدرکرا مجردتر از آن دریابد :- H || 14 او :- H

بیك لمحةالبصر فیالزّمان در عالم ملکوت تصرّف کند . وبدین قوّت عقلی نوع آدمی از دیگر انواع حیوانات ممیّز است وبا سماویّات مشابهت یافته است . واگر نه آنستی که اصل وجوهر او از عالم روحانی است ، ایشان‌را نتوانستی یافتن وهستی خدای تعالی ویگانگی وصفات او الّا این قوّت عقلی درنتوانند یافتن . واز اینجاست که باری تعالی پیغامبر مارا محمّد مصطفی صلوات الله علیه وسلامه بواسطهٔ جبرئیل خبر داد بدین کلمه «لن یَسعنی ارضی وسمائی و یَسعنی قلب عبدی المؤمن» ، نه بدیگر اعضاء . وبمعنی قلب این قوّت عقلی میخواهد که نخست ازو تأثیر بدل آدمی رسد از اجزاء بدن ، آنگاه بدماغ ، آنگاه بدیگر اعضاء . درقرآن فرمود «انّ فیذلك لذکری لمن کانله قلب» و« نزل بهالروح الامین علیقلبك» . واین قلب‌را «نفس ناطقهٔ» انسانی خوانند ، وقلب حقیقی نه آن پاره گوشت است که در سوی چپ آدمی آفریده است در اندرون سینه ، وبدین قلب نفس ناطقهٔ انسانی میخواهد وآن در تن آدمی نیست ، بل که نظری از آن او بتن آدمی است ونظری بعالم ملکوت ، واورا «روح» هم خوانند و بزبان پارسی « روان » گویند وحکما « نفس » خوانند تا اشتباه نیفتد.

## فصل سوم

## در شناختن عالم عقل ومعقولات واشارتی بدان برطریق کلی

(٨) اکنون گوئیم که عالم عقل ومعقولات عالمی است بزرگ ونامتناهی ،

4 یافتن : یافت H ‖ 6 او : اورا S ‖ 5 یافتن : یافت H ‖ 7 قلب عبدیالمؤمن: قلب عبداً H ‖ 8 وبمعنی ..: میخواهد :ــ H ‖ 8 سورهٔ ٥٠ (ق ) آیهٔ ٣٧ ‖ سورهٔ ٢٦ (الشعراء) آیهٔ ١٩٣-١٩٤ ‖ 17 عالم عقل : علم اعقل H ‖ 18 عالم عقل ... نامتناهی : ــ H

اورا طرف وکرانه نتوان گرفتن چنانکه عالم اجسام را، وآن عالم فرشتگان مقرّب وکرّوبیان وحملةالعرش و ارواح انبیاء علیهم‌السلام و ارواح حکما واولیاست. واین مدرَکات سه گانه که پیش ازین گفتیم چون بصر وخیال ووهم بدان عالم نرسند وایشان اندران عالم تصرّف نتوانند کردن، وآنچه اندران عالم است درنتوانند یافتن، واگر خواهند تا صورتهائی که اندران عالم است دریابند الّا بمادّتی جسمانی درنیابند. وآن عالم وصورتهای آن عالم بخلاف این عالم است بحکم آنکه آن موجودات از عالم معقولات محض‌اند و در وجود ملایم ومطابق این مدرکات سه‌گانه نیفتاده‌اند، واین مدرکات ایشان‌را ادراك نتوانند کردن الّا بقدرت وقوّت عقلی. وآن عالم بالای عرش نیست و در اندرون این عالم نیست واورا اعراض جسمانی نیست وقسمت پذیر نیست چنانکه پس ازین ببرهان نه باقناع درست کنیم. وایشان بر دو قسمت‌اند: قسمی مجرّد از مادّت وقسمی پیوند دارد بمادّت. واگر خواهد تا درمیان موجودات وصورتهای ایشان تمیز کند الّا بذات وعلیّت ومعلولیّت نتواند کردن.

(۹) این معنی آنگاه توان دانست که در استعمال آلت حکمت که منطق است ماهر شوند ودر عالم آلهی وطبیعی نظری تمام بجای آرند و مجاهدتی بلیغ بعملهای صالح واخلاق پسندیده بردست گیرند چنانکه هر روزی که از عمر وی همی شود زیادتی در خود همی بیند در علم و عمل تا در دنیا جای خود در عقبی بیند. خدای تعالی مارا و دوستان مارا

1 اورا ... عالم: ـ H ‖ 7 این عالم: ـ عالم H ‖ بحکم: وبحکم SH ‖ 10 الا بقدرت وقوت عقلی: ـ H ‖ 14 بذات: بدان H ‖ 17 عالم الهی وطبیعی: علم طبیعی و الهی S ‖ 18 مجاهدتی بلیغ: مجاهدات بدنی S ‖ 19 وی: تو S ‖ 20 خدای‌تعالی مارا ودوستان مارا: ـ H

روزی کناد ! وباری تعالی در نصّ کلام مجید چند جای این معنی یاد کرده است که دلیل است برقوّت وصحّت این سخن ، قوله تعالی « الیه یَصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه » ، وجای دیگر می‌فرماید « والذین جاهدوا فینا لنهدینّهم سبلنا وانّ‌الله لمع‌المحسنین » ، ودرجای دیگر می‌فرماید « واعبد ربّك حتّی یأتیك الیقین» . پیغمبر صلّی‌الله علیه وآله وسلّم می‌فرماید «من اخلص‌لله اربعین صباحاً ظهرت ینابیع‌الحکمة من قلبه علی لسانه».

## فصل چهارم

(۱۰) بضرورت تقریر این مقدمه واجب می‌افتد تا از آنجا روی بمعرفت باری تعالی آوریم واین فصل ازمسائل علم الٓهی است ودانستنش دشوار است . گوئیم که هر موجودی که هست یا آنست که وجود او متعلّق است بغیری تا اگر عدم آن غیر فرض کنند عدم آن موجود لازم آید ، چنانکه مثلاً خانه که اگر فرض عدم یکی از علّت مادتی یا صورتی یا فاعلی یا غائی اوکنند عدم خانه لازم آید واین را «ممکن» خوانند . وامّا واجب آنست که وجود او متعلّق نیست بغیری تا اگر فرض عدم آن غیر کنند عدم آن لازم بیاید ، چنانکه مثلاً آفتاب و روشنائی اوکه اگر عدم روشنائی او فرض کنند عدم آفتاب لازم نشود ، واین‌را « واجب » خوانند . ومصطلح میان حکما چنانست که واجب آنست که وجود او ضروریست ، وممتنع آنکه عدم او ضروریست ، وممکن آنکه نه عدم او ضروریست ونه وجود او .

1 روزی کناد : — H || 3 سورهٔ ۳۵ (فاطر) آیهٔ ۱۰ || 4–6 ودر جای ... علی لسانه : — H || 4 سورهٔ ۲۹ (العنکبوت) آیهٔ ٦٦ || 5 سورهٔ ۱۵ (الحجر) آیهٔ ۹۹ || 6 حلیةالاولیاء ، مصر ، ۱۳۵۱ ، جلد پنجم ، ص ۱۸۹ ؛ جامع‌الصغیر سیوطی ، مصر، ۱۹۵٤، جلد دوم ، ص ۱٦۰ || 14 واجب : — S || 15 بیاید : نیاید H

(۱۱) اکنون گوئیم هر ممکن را با غیری که بدو متعلّق است سه اعتبار است : حکما آنرا « واجب الوجود » خوانند از بهر آنکه اگر وجود معلول به علّیت بود وعلّت ناموجود باشد ، پس معلول هم ناموجود باشد . دوّم آنکه وجودرا اعتبار کنند بی‌آنکه بوجود یا بعدم آن غیر التفات کنند ، آن‌را « ممکن الوجود » خوانند از بهر آنکه علّتش نه موجود بود ونه معدوم . وسیّم آنکه بهیچوجه اعتبار وجود نتوانند کرد نه بالقوّه ونه بالفعل ، آنرا « ممتنع » خوانند .

## فصل پنجم

## در اثبات باری تعالی و وحدانیت او ونفی جوهریت و جسمیت و عرضیت از ذات او جل جلاله و عظم شأنه

(۱۲) بباید دانستن که بیشتر غرض در شناختن اجزاء صناعت منطق شناختن قیاس برهانیست ، ودیگر قیاسات که از منطق می‌دانند چون خطابی وشعری وجدلی وسوفسطائی از بهرآن بدانند تا ازمیان آن قیاسات ببرهان تمیز کنند وحقّ از باطل بشناسند . وغرض از برهان آنست تا باری تعالی وتقدّس‌را بمقدّمات یقین وقیاس برهان بشناسند . اکنون گوئیم چون واجب و ممکن الوجود بشناختی وحقیقت آن بدانستی ، بدانکه هرموجودی که هست یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود ، وواجب‌الوجود یا بر قیاس است یا بر اطلاق . وواجب الوجود بر اطلاق

7 خوانند : + بوجود علت وجود معلول لازم شود دوم آنکه اگر عدم آن نمی‌رود اعتبار کنند که او علت وجود او است S || 9 و وحدانیت : در وحدانیت H || نفی : + برهانیت || 10 از ذات : لا ذات H || 11 بباید : اولا بباید S || شناختن : ساختن H || 12 شناختن : ساختن H || از : آن H || می‌دانند : بدانند H || 15 برهان : ببرهانی S || 16 بشناختی : ساختی H

آنست که وجود او از ذات اوست نه از غیری دیگر ، وهر موجودی که بیرون از اوست بقیاس با او ممکن الوجود است .

(۱۳) اکنون با قسم نخستین آئیم وگوئیم هرموجودی که هست یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود ، وازین دوقسم خالی نیست . اگر چنانکه واجب‌الوجود است پس مقصود ماحاصل آمد و واجب الوجودرا ثابت کردیم واگر نه ، این قسم ممکن الوجود است : درمسألهٔ پیشین بیقین معلوم گشت‌که ممکن الوجودرا واجب الوجودی ثابت باشد بهرحال ، «وهوالواحد الحقّ تعالی عمّا یقول الظالمون علوّاً کبیراً» . اکنون گوئیم که او جوهر نیست بحکم آنکه جوهررا حدّی وماهیّتی است که بقیاس با او ممکن الوجود بود ، و واجب الوجودرا ماهیّت وانیّت یکی است که اگر دو بودی ممکن‌الوجود بودی نه واجب‌الوجود . وجسم نیست که اگرجسم بودی با اجزاء منقسم شدی واجزاء علّت جمله بودی وجمله معلول بودی، واگر عدم اجزاء بدی عدم جمله لازم آمدی، پس ممکن‌الوجود بودی نه واجب‌الوجود. وعرض نیست بحکم آنکه عرض قائم است بجسم ، و اگر تقدیر عدم جسم کنند عدم عرض لازم آید ، وچون جسم نیست وببرهان درست شد ، عرض چون باشد که بجسم قائم است ؟ پس بدین برهان قاطع درست شد که باری تعالی جوهر نیست وجسم وعرض نیست وچون وچرا بر وی روا نیست .

---

5 مقصود : مطلوب || 6 واگر نه این قسم : پس اگر این قسم H || 7 بیقین معلوم گشت ... بهرحال : بیقین که هرممکن‌الوجودی‌را واجب‌الوجودی باید تا او بقیاس با او ممکن الوجود باشدپس بهردو قسمت اثبات واجب شد برهرحالی S || 9–10 با اوممکن الوجود بود : یا ممکن‌الوجود شود H || 12 با : یا H || منقسم : مقسم H || 13 بدی : فرض کنیم H || 13 آمدی : آید H || 14 وعرض نیست بحکم آنکه : که H

## فصل ششم
## در بعضی صفات واجب الوجود چنانکه لایق بود بذکر این مختصر

(١٤) گوئیم باری تعالی مرید است از بهر آنکه او فاعل است وفاعل از بهر آنست که جملهٔ موجودات صادر از فعل اوست . وهر فاعلی بطبع است یا بارادت : وآن فاعل که بطبع است از علم خالی است وآنکه بارادت است علم با اوست. وجملهٔ موجودات بعلم او فایض شده است و او راضی است بفیضان جملهٔ موجودات از او ، واین معنی عبارت از ارادتست . ومبدأ فیضان جملهٔ موجودات بر وجه نظام کلّی در همهٔ عالم علم اوست وعلم او سبب وجود معلوم است ، پس هرآنچه ازو صادر شود در غایت کمال ونظام باشد بحسب امکان. واگر در تشریح اجزاء بدن انسان وتشریح عالم جسمانی نظری کنند ، حقیقت ارادت وفعل و علم باری تعالی معلوم شود چنانکه در نصّ قرآن است : « فارجع البصر هل تری من فطور » . ودر هر چیزی که صاحب بصیرتی نظری دقیق و فکرتی شافی بجای آرد هستی ذات باری تعالی وکمال او در آن توان دیدن ، قال‌الله تعالی « فاینما تولّوا فثمّ وجه الله » ،

ففی کلّ شیء له آیةٌ تدلّ علی انّه واحدٌ

(١٥) وفرق میان ارادت ما وارادت حقّ آنست که هر فعلی که

---

4 فاعلی : فاعل H || 6 شده : – H || 7 او: – H || 7–8 واین معنی عبارت از ارادتست : بمعنی ارادت است از عبارت H || 9–10 هرآنچه ... کمال ونظام باشد : پس علم او درغایت نظام وکمال باشد H || 12–13 سورهٔ ٦٧ (الملك) آیهٔ ٣ || 13 چیزی : جزوی H || 14 هستی : بهستی باری تعالی H || ذات باری تعالی وکمال : هستی ذات و کمال او H || 15 سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ١١٥ || فاینما ... وجه‌الله : سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق S || 16 اشعار از ابو العتاهیة است (رجوع شود به منتقیات ادباء العرب ، تألیف بطرس‌البستانی ، بیروت ، ص ٢٨)

از ارادت ما آید علم ما چنان باشد که وجود آن فعل بهتر است از عدمش ، پس ارادت ما محرّکست ناقص‌را بتحصیل کمال ، پس این ارادت از بهر غرضی است ، بل باعتبار علمش است که آن ارادت در نفس خویش نیك است ، وجود بهر حالی بهتر از عدم باشد . واین معنی عبارت از عنایت اوست ، واو قادرست از بهر آنکه معنی قادر آن بود که اگر خواهد بکند واگر خواهد نکند . وامّا درحقّ واجب‌الوجود آنست که هر آنچه بوجود اولیتراست که باشد بودست ، وهر آنچه اولیتر بود که نباشد نبودست ، وبر جمله هرآنچه او خواهان باشد کائن شده است ، وهر چه او خواهان آن نیست کائن نشود ، این معنی عبارتست از قدرت.

(۱۶) واو حکیم است از بهر آنکه حکمت بر دو قسم است : یکی علم ودیگر عمل . امّا علم تصوّر است بحقایق موجودات ، وامّا عمل نظام فعل است که از ذات فاعل صادر همی شود . علم او شریفترین وکاملترین علمهاست وفعلش بنظامترین وکاملترین همهٔ فعلهاست چنانکه در آفرینش عالم معلوم می‌شود . وباری تبارك وتعالی جواد است از بهر آنکه عبارت از جود فایده دادن است یکی‌را چنانکه باید بر آنچه باید . و جود حقیقی اوراست بحکم آنکه بی غرضی است ، و وجود ما خالی نیست از

1 وجود : + حصول H ‖ 2 محرکست : + که H ‖ 4 عبارت : عبارتست H ‖ 5 اوست : – H ‖ 6 آنست که : + او داناست S ‖ 8 آنچه او : – H ‖ او : – H ‖ 8–9 وهرچه ... کائن نشود : وهرآنچه او خواهان آن نیست که نشود نشده است وآنچه او خواهندهٔ آنست که شایستی که خواهان نبودی نبودی وهرچه او خواهندهٔ آن نیست اگر شایستی که خواهندهٔ آن بودی S ‖ 12 علم او : علم H ‖ 13 وفعلش ... فعلهاست : – H

غرضی یا از مالی وجاهی وثوابی وغیر آن ، واندر این رسالهٔ مختصر بیش از این احتمال نکند.

## فصل هفتم
## در شناختن افعال واجب الوجود

(١٧) چون خواهی که افعال حقّ تعالی‌را بدانی ، اوّل بباید دانست که هر جوهر یا اثرکننده است در دیگری که از دیگری اثر نپذیرد ، یا اثر پذیرنده است که در دیگری اثر نکند ، یا اثرکننده است واثر پذیرنده است. پس اندرین اقسام که ما نهادیم جوهر اوّل عقل است وتأثیر او در نفس است ، وجوهر دوّم جسم است وتأثیر او از نفس است ، وجوهر سوّم نفس است وتأثیر او در جسم است ، ومتأثر شدن او از عقل است . وشریفترین جواهر عقل است از بهر آنکه او در ذات خویش تمام است ودیگری‌را تمام کننده است ، وپس از او نفس است از بهر آنکه او کمال از دیگری می‌گیرد که آن عقل است ودیگری‌را تمام کند یعنی جسم‌را ، وبعد از این هر دو جوهر یعنی عقل ونفس جسم است واو کمال پذیرنده است از نفس وبس . وشریفترین جسمها جسم سماوی است ، واین قسمتهاست که اثبات آن ببرهان درست شود . امّا دلیل بر وجود اجسام حواسّ است وبر اثبات نفوس حرکات اجسام وبر اثبات عقول نفوس .

(١٨) وبدانکه هرموجودی یا کامل بود یا ناقص ، وکامل آن بود که هر آنچه ممکن بود در حقّ او موجود بود واورا باکتساب حاجت

1 ثوابی : توابی H || این رساله : مسائل H || 6 است : ـ H || 9-10 تأثیر او از نفس : تأثیر او درنفس SH || 11 عقل است : عقل H || 13 کمال از: کمال آن H || 16 قسمتهاست : قسمتهای H || 18 نفوس : نفس H || 20 باکتساب: به‌صفتی S

نباشد ، وناقص آن بود که همهٔ ممکنات در حقّ او موجود نباشد ، واو حاجتمند بود باکتساب کمال از غیری . واین جواهر سه گانه بعضی از ایشان کامل اند وبعضی ناقص وایشان‌را حالاتی است بقیاس بعضی با بعضی .

(۱۹) اکنون گوئیم باری تعالی وتقدّس مبدأ همهٔ موجودات است وعقل اوّل مبدأ نفوس‌است ونفس اوّل مبدأ اجسام است ، وعقل اوّل شریف‌ترین عقول است ، ونفس اوّل شریفترین نفوس است ، وفلك اوّل که باصطلاح شریعت «عرش»گویند شریفترین افلاکست . وهمهٔ موجودات صادر از فیض وعلم باری تعالی است ، پس همه فعل اوست ، پس همه مصنوعات ومخلوقات از او اند ویك ذرّه از ذرّه‌های عالم از علم او خالی نیست تا حرکت یك تار موی بر تن حیوان ولمحة البصری از آدمی وغیر آن . واین مسأله ببرهان یقینی بچند مقدمه درست شده است وشرح بسیار دارد ، ودر نصّ قرآن مجید می‌آید وگفته است « لایعزب عنه مثقال ذرّة فی‌الأرض ولافی‌السّماء» . ودانستن واجب الوجود مرین جزویّات‌را بر سبیل کلّی تواند بودن ومسألهٔ قضا وقدر اینجا می‌توان دانستن ، وکمال علم ونظام افعال باری راست عزّوجل . پس پدید آمد که فعل او از چه رویست .

5 گوئیم :ــ H || 6 نفوس است . . مبدأ :ــ H || 7 شریعت : دیگرS || 10 یك تار : یك تای H || 11 مسأله : سلسله S || 12 مقدمه : مقام H || 13 ترکیبی از دوآیهٔ « و مایعزب عن ربك من مثقال ذرة فی‌الارض ولا فی‌السماء» سورهٔ ۱۰ (یونس) آیهٔ ۶۱ و « لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض » سورهٔ ۳۴ (سبا) آیهٔ ۳ || 14 جزویات‌را :ــ را H

## باب دوم

## در معرفت نفس انسانی وکیفیت حال وچگونگی سعادت وشقاوت او در معاد وآن هشت فصل است :

### فصل اول

### در احوال وجود آدمی در این عالم

(۲۰) چون در عالم ترکیب که عالم کون وفساد است مزاجی پیدا می‌آید بفرمان خدای عزّوجلّ که مستعدّ بود قبول صورت‌را از واهب الصّور از آن عالم ، اوّل قبول ضعیف‌تر بود وملایم این مزاج‌را تا معتدلتر می‌شود وشریفتر وقوی‌تر می‌گردد چنانکه نخست صورت آثار طبیعی ومعادن بود ، پس از آن صورت نبات ، پس صورت حیوان غیر ناطق ، پس از آن صورت انسان ، واو شریفترین موجودات این عالم است ودرآفرینش آخرین همهٔ موجودات افتاده است . وچنانکه عقل نخستین شریفترین موجودات آن عالم است ، نفس که در وی عقل مستفاد حاصل شود آخر موجودات این عالم عنصری است بحکم آنکه آخر این عالم باوّل آن عالم پیوسته باشد . واین معنی یکی از حکمتهای

1 باب دوم: فصل سیم TM || 2 معرفت : + قوتهای TM || کیفیت :– TMH || 2–3 چگونگی ... فصل است :– TM || 5 احوال :– TMH || 7 می‌آید :آید TS || خدای عزوجل : حق TM || 9 معتدلتر : معتدل H || صورت : H || 9–10 آثار طبیعی ومعادن : جماد TS ، جود M || 10 بود : – H || صورت حیوان : حیوان H || 11 ازآن : – T || صورت : – H || انسان : انسانی M || موجودات : + است TM || 11–12 این عالم است : اندر این عالم TM || 12 آخرین : آخر H || وچنانکه : چنانکه TM || 14 حاصل شود : است H || آخر موجودات این عالم عنصری است : آخر موجودات است که در عالم عنصری است H || عنصری : عنصر M || بحکم : برحکم M || 14–15 آخر این : آخرین این TM || 15 یکی : + است M

عجیب وبدیع باری تعالی است تا این عالم نیز موازی ومماثل ومشابه آن عالم باشد، که اگرنه این حالت بودی هرگز آدمی خدای‌را عزّوجلّ وفریشتگانرا در نتوانستی یافتن.

(۲۱) اکنون بباید دانستن که هرچه اندر آن عالم است بیشترین آنرا مثلی وشبیهی اندرین عالم هست اگر چه این عالم باضافت آن عالم سخت ضعیف وحقیر است وهمچون ظلّ وشجر است. وکاملترین موجودات که اورا اندرین عالم با آن عالم مناسبت ومشابهت است آدمی است، وبدین سبب اورا «عالم کوچك» خوانند بحکم آنکه حواشی عالم روحانی وجسمانی برهم زده‌اند ونموداری مختصر که آدمی است از او با هم آورده، وکلام الهی برین معنی ناطق است، عز من قائل: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبیّن لهم انّه الحق». واین حدیث که خلاصهٔ آفرینش محمد مصطفی صلوات الله وسلامه علیه فرموده است که «انّ الله تبارك وتعالی خلق آدم علی صورته» هم دلیلی روشن است دراین باب، واحتمال شرح این سخن در این مختصر نمی‌گنجد.

---

1 وبدیع باری تعالی : ـ H || تعالی است : تعالی M ، + واز ابداع باری عز وعلاست H || تا : که TM || ومماثل : ـ H || 2 عزوجل : جل جلاله M || 3 یافتن: یافت M || 4 اکنون بباید دانستن : بدانکه TM || اندر : در TM || 4-5 بیشترین آنرا : بیشتر اورا T || 5 باضافت : باضافه با M ، اضافه بآن T || 6 ظل: ظلی H || وشجر : H || شجر : شجی T || 7 مناسبت : نسبت H || 9 برهم : درهم TM || 9-10 که آدمی است : ـ H || 10 برین معنی ناطق است : بدین ناطقست T || 11 سورهٔ ٤١ (فصلت) آیهٔ ٥٣ || 12 واین حدیث : وآن سخن M || 12-13 خلاصهٔ ... فرموده است : ـ TM || 13 این حدیث بصورت «خلق الله آدم علی صورته» در مسند احمد بن حنبل ، ٢-٢٤٤ آمده است || 14 واحتمال ... نمی‌گنجد : ـ TM || نمی‌گنجد : نمی‌کند H

## فصل دوم

## در پیوستن نفس ناطقهٔ انسانی ببدن انسان وچگونگی آن

(۲۲) پس چون در این عالم مزاجی پدید آید که لطیف‌تر و معتدل‌تر باشد از مزاج نبات وحیوان غیر ناطق ومستعدّ باشد مر قبول نفس ناطقه‌را از آن عالم روحانی ، نفسی فائض شود از نفوس سماوی وبخصوصیّتی کوکبی بدو پیوندد ، که آن نفس پیش ازآن بدن‌که بوی پیوندد موجود شده باشد بالقوه وبا بدن موجود شود بفعل . وآن نفس ناطقه‌را آلتی باشد در تجاویف دماغ که آنرا «روح نفسانی» خوانند واورا مشابهتی هست باجرام سماوی . وغرض آفرینش بدن انسان خود این پاره روح نفسانی است‌که در تجاویف دماغ است تا آلت نفس ناطقه باشد که بدو تخیّل وتفکّر وتوهّم همی‌کند . اکنون گوئیم نفس انسانی که مادّهٔ روح حیوانیست وبا بدن موجود همی شود ، پیش از بدن موجود بقوّت بوده است نه بفعل ، ونتوان گفتن مطلقا که خود ناموجود بوده است بحکم آنکه از عدم مطلق وجود نیاید . وبرهان برآنکه او موجود

2 ناطقه انسانی: ناطقه TM || بدن انسان : بدن انسانی TM || 4 نبات : بیان H || و مستعد : مستعد M || مر :ـ TM || 6 وبخصوصیتی : وخصوصاً H || کوکبی :ـ TM || بدو : بوی TM || نفس : ـ TM || بدن : ـ TM || 7 شده : بوده S || بالقوه : بقوت TM || وبا بدن : بایدکه TM || 8 تجاویف : تجویف H || 8–10 که‌آنرا ... تا آلت :ـ TM || 10 تجاویف : تجویف H || 10–11 تا آلت نفس ناطقه باشد : وآن نفس ناطقه‌را آلتی باشد T || 11 که : و MH تا T || همی کند TM || اکنون گوئیم : بدانکه TM || 12 مادهٔ : آلت او H || و با : با TM || همی شود : همی آید M ، همین آید T || 13 نه بفعل : ـ TM || ناموجود : یا موجود M || 14 نیاید : نباید || H او :آن M ، ـ او H

بقوّت بوده است ، آنست که چون این مقدّمه درست شد که معدوم نتواند بودن ، پس هرآینه موجود بوده است . اکنون گوئیم که وجود او پیش از بدن یا بقوّت بوده باشد یا بفعل ، اگر بفعل بودی بایستی که فعل از وی پیوسته صادر همی شدی پیش از وجود بدن ، واین محال است بحکم آنکه فعل او بآلتی باشد وآلت او بدن است ، پس نماند الّا آنکه موجود بقوّت بوده است وبفعل آنگاه می‌شود که ببدن پیوندد ، پیوندی چنانکه گفتیم والسلام .

## فصل سوم

## در معرفت قوتهای نفس ناطقهٔ انسانی وچگونگی آن

(۲۳) بباید دانستن که نفس انسانی‌را دو قوّت است : یکی دریابنده و یکی در کارکننده ، وقوّت دریابنده یا نظری است یا عملی ، ونظری مثلاً چنانست که بداند که عالم محدث است وعملی چنانکه بداند که ستم زشت است . وفرق میان این دو قوّت آنست که نظری مقصور

---

1 نتواند : نتوان T ‖ 2 پس : ـ TM ‖ که : ـ TM ‖ 3 یابقوت : با قوت H ، بقوت TM ‖ بفعل : + بودی M ‖ اگر بفعل بودی : ـ M ‖ 3-4 فعل از وی پیوسته صادر همی شدی : که همواره فعل از وی صادر شدی T که همواره همی از وی فعل صادر شدی M ‖ 4 پیش : همی پیش M ‖ 5 بآلتی : الا بآلتی TM ‖ باشد : ابود T نباشد M ‖ آلت او : این آلت اورا TM ‖ نماند : بماند TM ‖ الا آنکه : ـ TM ‖ 6 پیوندد : می پیوندد TM ‖ پیوندی : ـ T ‖ 7 گفتیم : گفتم M ‖ والسلام : ـ TM ‖ 8 سوم : سیم M ‖ 9 معرفت : معرفتهای H ‖ قوتهای : ـ H ‖ 10 بباید دانستن : بدانکه TM ‖ 11 در کارکننده : ـ در TM ‖ 12 مثلا چنانست : چنانکه TM ‖ که عالم محدث است وعملی چنانکه : ـ TMH ‖ 13 این : ـ H ‖ مقصور : مقصود H

است بر علم بحت ، وعملی اگرچه روی سوی عملی دارد از آن عمل علمی لازم آید که بدانند که آن معلوم کردنی است یا بجای گذاشتنی است . واما قوّت کار کننده قوّتی است که چون اشارت کند بعملی سوی آن عمل منبعث شود ، واین قوّت‌را « عقل عملی » خوانند نه از بهر آنکه او دریابنده است بل از بهر آنکه او محرّکست از دریابنده . وَچنانکه قوّت محرّکه در حیوان یا از بهر طلب چیزیست یا گریختن از چیزی ، همچنین قوّت محرّکه که در انسانست یا از بهر کاری نیکوست یا از بهر کاری نه نیکوست . وآن قوّت در حیوان الهامی است ودر انسان عقلی ، وهر دو قوّت در انسان موجود است .

(٢٤) وهمچنین بباید دانستن که نفس انسانی‌را دو روی است ، یکی سوی عالم علوی تا تشبّه همی کند بنفوس سماوی وازآنجا استمداد کمال همی کند ، ویك روی دیگر سوی عالم سفلی تا آنجا تدبیر بدن همی کند که آلت اوست . واز بهر مشابهت او بنفوس سماوی آلتی

---

1 بحث : نخست H ، فحسب M ، – T || عملی : علمی H || 1-2 از آن عمل علمی لازم آید : لیکن از آن علم عملی لازم T || 2 علمی : عملی H || بدانند : بداند TM || معلوم : + آن H || یا : تا H || گذاشتنی : بگذاشتنی H || 3 چون : – H || 4 سوی : وسوی H ، – M || 5 او دریابنده : دریابنده M || او محرکست : محرکیست TM || 6 چنانکه : چنانچه TM || یا از : از M || 8 یا : تا H || نه نیکوست : سودمند TM || آن قوت : این قوت M || الهامی : + سواسب M || 10 دانستن : دانست TM || 11 همی کند : همی یابد H ، – همی TM || 12 دیگر : – TM || 13 همی کند : می‌کند TM || اوست : آنست H

دارد مخصوص بدان عالم وآن قوّت نظری است ، واز بهر احتیاج او ببدن آلتی دیگر دارد تا بدان آلت بکمال رسد وآن قوّت عملی است ، ومجموع هردو قوّت ، قوّت عقلی است ومعرفت آن قوّت بتحقیق در فصل دوّم از باب اول معلوم شاید کرد .

## فصل چهارم

### در اقامت برهان برآنکه نفس ناطقهٔ انسانی جوهری روحانی است

( ٢٥ ) گوئیم که صورت معقولات که در نفس ناطقهٔ انسانی حاصل می‌شود کلّی است ، مثلاً چون حیوانی کلّی ، وآن صورت معقول قسمت‌پذیر نیست ، واگر فرض انقسام او شود مخیّل باشد نه معقول . پس چون منقسم نشود حلول او در جسم نبود از بهر آنك جسم قسمت‌پذیر است ، وممکن نیست که قسمت ناپذیررا در قسمت پذیر حلول باشد از برای آنکه هرچه در قسمت پذیر فرود آید واجب کند که همچون او قسمت وتجزیت درو فرض توان کردن ، وصورت معقولات‌را تقدیر وتبعیض نتوان کردن .

---

1 دارد : داده‌اند اورا TM || بدان : بآن TM || 2 دارد : داده‌اند TSM || رسد : می‌رسد TM || 3 قوت عقلی : عقلی TM || عقلی : عقل T || 3–4 ومعرفت ... شاید کرد : — TM || 4 درفصل : آن فصل H || 6 برآنکه : وآنچه H || اقامت : اقامه M || جوهری روحانی است : جوهری است روحانی TM || 7 که صورت : صورت TM || 8 حیوانی : حیوان TM || قسمت : صورت M || 9 واگر: اگر TM || مخیل باشد : کند M ، کنند T || 10 نبود : نباشد TM || قسمت : — M || 11 ناپذیر : پذیر M || 12 برای : بهر TM || هرچه : هرآنچه TSM || فرود : فرو MH || قسمت : بقسمت MH || 13 تجزیت : بتجزیه H بجزئیت M جزئیت T || درو : — MH || کردن : کرد TH || وصورت ... نتوان کردن : — H || تبعیض : تنقیص S

پس بدین برهان درست شد که نفس ناطقهٔ انسانی که قابل صور معقولات است جوهری است روحانی وقسمت پذیر نیست .

(٢٦) برهانی دیگر . گوئیم که صور معقولات که در نفس حاصل می‌شود از مقدار ووضع وأین وکیف مجرّد باشد ، وتجرید او از دو قسم بیرون نیست : یا باعتبار آن چیز است که معقول از او مجرد کرده می‌آید ، یا باعتبار آن محل که معقول در او فرود می‌آید . وقسم نخستین باطل است بحکم آنکه آن چیز از مقدار و وضع وأین خالی نباشد در ذات خویش ، پس قسم دوّم بماند که آن باعتبار آن محلّ است که معقولات در او فرود می‌آید وآن چیزرا از لواحق خویش مجرد همی گرداند تا ذات آن را بحقیقت ادراك کند چنانکه اوست . واز خاصیّتهای عقل یکی آنست که چیزرا چنانکه اوست ادراك کند ، وحقیقت چیزها چنان باشد که از لواحق مجرّد گردد . پس بدین برهان درست شد که قابل صورت معقولات جسم نیست وعرض در جسم نیست ، پس او جوهریست که اورا تعلّقی بجسم است که آن بدن اوست همچون

---

1 بدین : باین TM ‖ 1-2 که قابل صور معقولات است :- H ‖ 2 جوهری است روحانی : جوهری روحانیست M ، جوهر روحانیست T ‖ 3 گوئیم که : آنکه TM ‖ صور : صورت TH ‖ 4 وضع واین : این ووضع T ‖ کیف : - TM ‖ تجرید : تجرد TSM ‖ 5-7 معقول ... آن چیز : - H ‖ 6 آن محل : محل است TM ‖ که معقول در او فرود می‌آید : - TM ‖ 6-7 قسم نخستین باطل است : قسم اول باطل است S ‖ 8 پس : - TM ‖ که آن : آن H ‖ آن محل : محل TM ‖ 9 معقولات : معقول TM ‖ فرود : فرو TM ‖ آن : او H ‖ 10 همی گرداند : می‌گرداند H ‖ آن : او H ‖ 11 عقل : عقلی TMH ‖ چیز : چیزی T ‖ 12 چنان : چنانکه TM ‖ گردد : گرداند TM ‖ 14 او : آن TM ‖ اورا : آنرا M ‖ تعلقی : تعلق T ‖ همچون : چون TM

تعلّق خادم بمخدوم ، واو آلتی مسخّرست اورا ونفس مستعمل آن آلت است . وچون بدن باطل گردد او بر حال خویش بماند ابد الآبدین بحکم آنکه او جوهریست قائم بذات خویش مجرّد از جسم .

## فصل پنجم

## در پدید کردن اختلاف نفوس انسانی که از مبادی حاصل و فائض میشود

(۲۷) بباید دانست که نفوس انسانی که از مبادی فائض میشود بر چند قسم است ، واختلاف احوال ایشان چون قوّت وضعف وشرف وخسّت و حکمت وجهل وخیریّت وشرارت ورحمت وقساوت وحرّیت ومملوکیّت برحسب اختلاف مبادیست بحکم آنکه معلول مناسب علّت تواند بودن ، واین حالت ایشان‌را طبیعی است . وایشان در جوهریّت مختلف افتاده‌اند ، وازین سبب است که ایشان در اجرام واضواء وثبات وحرکات مختلف افتاده‌اند که جوهر ایشان در ذات خود اختلافی دارد ، وایشان اگر در جوهریّت یکسان بودندی پس در این حالات نیز یکسان بودندی . اکنون

1 بمخدوم : ومخدوم TM || واو : ـ TM || 2 برحال : بحال TM || ابدالآبدین : ابداً الآ HY || 3 بحکم آنکه : از بهر آنکه S || او : آن TM || 5 اختلاف : ـ TM || 6 حاصل وفائض : فائض M ، حاصل T || 7 بباید دانست ... میشود : ـ H || 8 قسم است : قسم H قسمند TM || ایشان : انسان M || چون : + در S || ضعف : ضعیف M || 9 حکمت وجهل : جهل وحکمت H || 10 تواند بودن : بود H || 11 ایشان : انسان H || 12 اضواء : اطوار S || ثبات : اثبات H || 13 افتاده‌اند : اند MH || خود : ـ TM || ایشان اگر : اگر ایشان TM || 14 پس در این حالات هم یکسان بودندی : ـ H || نیز : ـ M ، هم S

گوئیم که چون اختلاف معلوم شد بباید دانستن که نفوس قویّ شریف خیّر حکیم رحیم حرّ معلول نفوس عالیترین وبزرگترین وروشن‌ترین کواکب اند از اجرام سماوی ، ونفس ضعیف خسیس جاهل شریر قاسی مملوك معلول نفوس فروترین ودنی‌ترین وکوچکترین‌اند از سماویّات ، چنانکه مثلاً آن نفس که فائض شود از نفس آفتاب مناسبتی ندارد با آن نفس که فائض شود از نفس ماه از بهرآنکه معلول مناسب علّت باشد . وهمچنین اعتبار می‌باید کردن آن نفوس‌را که فائض می‌شود از نفوس کواکب بزرگ که در فلك البروج اند در عظم .

(۲۸) واگر چه مبادی اندر کمالیّت یکسانند ، اندرین حالات مختلف اند واین احوال بعضی با بعضی مرکّب همی شود ، چنانکه نفس قویّ باشد وهم شریر وهم قاسی چون نفس ساحر ، وضعیف وخیّر ورحیم هم افتد چون نفوس بعضی زنان ، وقویّ وخسیس وقاسی هم می افتد

1 که چون : چون H || نفوس : نفس H || 2 حر : جز H ، ـ M || 3 ضعیف خسیس : خسیس ضعیف TM || جاهل : ـ H || 4 دنی‌ترین : دنی H ، ـ M || اند : ـ M || 5 مثلا آن نفس که : آن نفس مثلا که TM || مناسبتی ندارد : کی مناسبت دارد TM || 6 ماه : ما T || 7 آن : از H || نفوس‌را : نفوس MH || می‌شود : شود H ، می‌شوند T || 8 بزرگ : ـ H || بزرگ که : ـ که M || عظم : + اول MH || 9 اندر : در TM || حالات : احوال TM || 10 مرکب : مترکب H || همی شود : می‌شود TM || 10-11 چنانکه نفس قوی باشد : ـ باشد H، چنان می‌باشد که قوی باشد M ، چنان باشد که قوی باشد T || 11 هم شریر : شریر H || هم قاسی : قاسی H || وضعیف : ـ H || 12 افتد : می‌افتد TM || نفوس : نفس H ، ـT || زنان : زمان M || وقاسی هم می‌افتد : ـ M || قاسی هم : قاسی H

وحکیم وشریر وخیس نیزمی‌باشد . امّا شریف وشریرممکن نباشد ونه شریف وضعیف ونه قویّ وجاهل . وکرم وصدق از لوازم نفوس شریف می‌باشد ، وقوّت وشرف وحکمت ومقابلات آن مرنفوس انسان‌را طبیعی است وممتنع الزوال است ، وخیریّت ورحمت وحریّت ومقابلات آن مرنفس انسانی‌را اکتسابی می‌باشد وبتعالیم وعادات حاصل می‌شود ، چنانکه نفسِ خیّر باشد که شریر گردد وشریر خیّر گردد ، ورحیم قاسی گردد ، وقاسی رحیم گردد ، وحرّ مملوك گردد ، ومملوك حرّ .

(۲۹) بدانکه هر نفس که این فضائل ششگانه که برشمردیم در وی جمع شود ، آن نفس نبوی بود ـ صلوات‌الله علیهم ـ واین اقسام که اندرین احوال یاد کرده آمد در نفوس متفاوت می‌باشد ، تا بحدّی که در فضیلت بنهایت کمال می‌رسد ، چنانکه انبیای بزرك ، ودر رذیلت مقابل آن ، چنانکه نفوس سخت ناقص وضعیف تا بحدّی که نزدیك باشد بنفس

1 وحکیم :ـ H || وحکیم ... ممکن نباشد :ـ M شریف وشریر: شریر وخسیس T || شریف :ضعیفH || 1-2 شریف وضعیف: ضعیف وشریفT || 2 وجاهل: جاهل H || شریف :ـ TM || 3 می‌باشد: می‌باشند M || مقابلات : معاملاتH || آن :آنهاS || نفوس : نفسTM || 4 مقابلات آن : معاملات H || ومقابلات : + لوازم نفوس شریف می‌باشد H || 5 تعالیم : تعلیم H || 6 باشد : می‌باشد H می‌شود S || وشریر خیر گردد :ـ TM || 6-7 قاسی گردد : قاسی T || 7 رحیم گردد : رحیم TM || مملوك گردد : مملوك TM || ومملوك حر :ـ H || 8 بدانکه : و H || نفس : نفسی TM || 9 در وی : درو TM || شود : باشند TM || نفس : نفوس M || بود : باشد TM || صلوات الله علیم :ـ TH || 10 آمد : شد H || متفاوت : بتفاوت H || می‌باشد : باشد TM || 11 فضیلت : فضائل TM || می‌رسد : باشد TM || 12 وضعیف : ضعیف TM || تا بحدی که : چنانکه H

بهیمی وحیوانی . واین فصل که یاد کردیم در احوال نفس انسانی در هیچ کتابی از کتابهای محقّقان حکما ـ رضی‌الله عنهم اجمعین ـ بدین شرح وبیان نیست ، واز این گونه دیگر نکرده‌اند . واین کنایتی است و خلاصه‌ای از احوال نفس که گفته آمد ، و سرّیست از اسرار علم طبیعی که ایشان پوشیده داشته اند ، وباری تعالی داناتر است بهمه چیزها .

## فصل ششم

## در کیفیت استفادت نفس انسانی از عقل فعال در اکتساب صورت معقولات

(۳۰) چون نفس انسانی در ابتدای آفرینش واتّصال ببدن انسانی ساده می‌باشد وبتصوّر حقایق معقولات منتقش همی شود بنقش ملکوت ، گوئیم آن صورت معقولات که در وی حاصل می‌آید معلول بود ومعلول مناسب علّت باشد ومعلول جوهر است ، پس علّت هم جوهر باشد . وهر جوهری یا جسم است یا نفس یا عقل ، وممکن نیست که جسم سبب وجود چیزی باشد ، که آن چیز نه جسم بود ، ونفس خود صورت معقولات ندارد ،

---

1 وحیوانی : حیوانی H || که : + ما TM || احوال : ـ H || 2 کتابهای : کتب TSM || رضی الله عنهم اجمعین : ـ TM || 2-3 بدین شرح وبیان نیست : چنین روشن نگفته است H || 3 واز این گونه دیگر نکرده‌اند : ـ H || دیگر : ذکر T || کتابتی : کتابی MH || 4 اسرار : احوال TM || علم : عالم TM || 8 استفادت : استفاده M || 9 اتصال : + آن S || ببدن : ببدنی S || انسانی : + اول S || 10 می‌باشد : می‌شود H || حقایق : + و M || منتقش : منقش H || همی شود : می‌باشد M می‌گردد T || 11 حاصل : ـ H || 12 علت باشد : علت بود TM || ومعلول : معلول M || جوهر باشد : جوهر است TM || 13 سبب : ـ H

پس بماند که آن جوهر عقل تواند بود. وبدان سبب که نفس انسانی‌را از قوّت بفعل می‌آورد فعّال تواند بودن وآن عقل کرهٔ قمر است، واو عقل فعّال است که «واهب صور» است مر موجودات این عالم‌را، ومدبّر عالم کون وفساد است بفرمان باری تعالی. واو فیض از حقّ می‌گیرد و می‌پذیرد بواسطهٔ دیگر عقول که فرشتگان مقرّب‌تر‌ینند. پس بکمال رسانندهٔ نفس انسانی‌را بذات، بسبب فائده دادن صورتهای معقولات مر اورا تا بکمال رسد اوست، وبدین سبب «عقل فعّال» گویند. امّا آن روح که او آلت نفس است، وفیلسوف که مستعدّرا بکمال رساند، ایشان مکمّل بعرض باشند نفس انسانی‌را نه بذات.

(۳۱) اکنون گوئیم که تابش نور عقل فعّال که بر نفس انسانی افتد تا اورا مدرك همی گرداند وبواسطهٔ او صورت معقولات‌را ادراك همی کند، چون مثال تابش نور آفتابست که بصررا مدرك همی گرداند، تا بواسطهٔ او محسوسات جسمانی‌را ابصار همی کند، هم چنانکه بصر مدرك بقوّت است وبواسطهٔ نور آفتاب بفعل همی آید، نفس ناطقهٔ انسانی

---

1 آن : این TM || تواندبود : خواهدبود H تواندبودن S || 2 می‌آورد : همی‌آورد S می‌آرد TM || فعال تواند بودن : که فعل کند S || وآن عقل کرهٔ قمر است : ـ H || آن عقل : آن M او S || 3 واو عقل فعال است : ـ TM || صور است : صورتست M صورت T || مر : ـ TM || عالم‌را : عالم T || ومدبر : تدبیر کنندهٔ M، ـ T || 4 حق : باری تعالی TSM || 5-6 بواسطهٔ ... مر اورا : ـ H || 5 عقول: عقل M || فرشتگان : فرشته T || مقرب‌ترینند : برینند S || رسانندهٔ : رسانیده TM || 6 بذات بسبب : بدان سبب H || مر او : ـ H || 7 رسد : رسند S || اما : واما TM || 8 وفیلسوف : وفیلسوف‌را H || مکمل: متکمل M || 9 انسانی‌را: انسانی H || 12 مثال:ـ T || 12-13 که بصر ... بواسطهٔ او : ـ H || 12 بصر : بصیر T || گرداند : کند TM || 14 نور آفتاب : آفتاب ونور او H || همی : می H

عاقل بقوّت است وبواسطهٔ عقل فعّال وتابش نور او بفعل می‌آید . عقل فعّال ودیگر عقول بافاضت این نور بخیل نیستند وافاضت این نور بر موجودات هر دو عالم مرآنان‌را ذاتی است ، واین نور بر سبیل کلّی بر همهٔ موجودات عالم روحانی وجسمانی بگسترانیده‌اند . امّا قصوری که هست از قابلان ومستعدّان است وقصور ایشان نیز بسبب ترکیبات این عالم کون وفساد است وبچند لوازم دیگر ، پس چون در ایشان که فیض از باری تعالی وتقدّس می‌پذیرند واین نور بعاریت دارند این جود واین افاضت هست ، پس مبدأ اوّل بجود وافاضت اولیتر ، که این نور مر اورا ذاتی است .

(۳۲) وآن نور حقیقی که بحسّ بصر مرئی نیست ، چون بسلسلهٔ نظام بدین عالم جسمانی می‌رسد ، یکی‌را از جسمانیّات چون آفتاب چندین نور می‌دهد که بواسطهٔ او چندین چیز در عالم‌کون وفساد پدید می‌آید ، تا هر یك از موجودات این عالم بقدر حظّ خویش از وجود آن نور چه نصیب می‌گیرند . واگر صاحب بصیرتی اندرین یك مسأله تأمّلی

---

1 نور :ـ H || عقل فعال وتابش نور او : تابش نور عقل فعال T || 2 افاضت : افاده افادت H ، افادهTM || افاضت : + جسمانیات‌را نورH || بخیل: مخیل H || 3آنان : انسان TSMH || 3–4 هر دو عالم ... برهمه : ـ TM || 5 قابلان : قابلات M || ایشان : انسانی M || نیز : ـ MH || 6 ایشان : انسان MH || 7 وتقدس : ـ TM || نور : ـ M || بعاریت : بغایت H || 8 پس : ـ TM || این :آن TM || 10آن : این H || 10 بسلسله : بر سلسله M || 11 بدین : با این H || یکی‌را : یکی TM || آفتاب : + که TM || 12 که بواسطهٔ او : ببین که TM || در : + این TM || 13 هر یك : هر که H || بقدر : + هریك H ، نیل TSM || 14 واگر : اگر M || اندرین : درین TM || تأملی ، تأمل T

شافی‌تر بجای‌آرد ، بسیار معانی مستور اورا مکشوف شود . قال‌الله تعالی « الله نورالسموات والارض مثل نوره کمشکاة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کانها کوکبٌ دریٌّ یوقد من شجرةٍ مبارکة زیتونة لا شرقیة ولا غربیة یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نارٌ نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء » حجّتی وبرهانی است بر این یك مسأله ، واین آیه و این فصل مجال بسیار شرح وبیان دارد ، ودرین مختصر بیان این احتمال نکند .

## فصل هفتم

## در شناختن معاد نفوس انسانی

(۳۳) بباید دانستن که حقیقت لذّت والم آنست که لذّت دریافتن چیزی ملایم است ، والم دریافتن چیزی منافی ، وهر قوّتی‌را از قوّتهای مدرکات لذّتی والمی است بحسب آن قوّت ، چنانکه لذّت قوّت غضبی غلبه است ، ولذّت قوّت شهوانی ذوق ، ولذّت قوّت وهم رجا ، ولذّت قوّت عقل علم . وغرض در استنباط صناعت منطق وشناختن علم طبیعی وریاضی والهی

---

1 شافی‌تر : شافی TH || قال الله تعالی :– TM || 1-2 سورهٔ ۲۴ (نور) آیهٔ ۳۵ || 2-5 المصباح ... من یشاء : – H || 5 وبرهانی : برهانی M || بر این : برآن M || 6 این فصل : آن فصل H || مجال ، مجالی H || شرح وبیان : – H || 6-7 ودرین مختصر بیان این احتمال نکند ، – TM || 9 نفوس : – TM || 10 بباید دانستن ، بدانکه TM || 11 قوتی‌را : قوتی M || از ، – M || قوتهای : – TM || 12 چنانکه : + آن M || 13 ذوق : + است S || قوت ، – TM || 14 در : از T || استنباط : انبساط H || منطق : – H || علم ، علوم TM || وریاضی :– H || والهی : – TMH

آنست که معرفت معاد نفس انسانی حاصل کنند وبدانند که آمدن از کجاست وبازگشتن بکجا. واین حالت بد که شقاوت عبارت از آنست دوزخ روحانی‌است، بحالت نیك چون رسانند که عبارت از آن سعادت وبهشت جاودانیست.

(۳۵) اکنون چون حقیقت لذّت والم بدانستی، بدانکه این قوّتها که جسمانی‌است بعد از فساد بدن باطل شود وقوّت عقلی که نفس‌راست با نفس بماند همچون ماندن او در معاد خویش. پس‌گوئیم چون مدرِك بغایت اکتناه باشد در ادراك ومدرَك سخت ملایم بود از جهت رسیدن مدرِك بکمال، آن لذّت قوی‌تر باشد، واگر بضدّ آن باشد الم سخت‌تر باشد. وادراك عقلی در غایت اکتناه است و مدرك معقول در غایت ملایمت از جهت کمال وعدم ادراکش در غایت منافات بحکم آنکه در میان نفس و مدرك او حجابی پیدا آید که از همه حجابها قوی‌تر بود.

(۳۶) اکنون گوئیم‌که چون حال مدرِك ومدرَك معلوم شد ونسبت در میان ایشان پیدا آمد وتحقیق شد که ادراك نفس با لذّتی خواهد بود

1 که : تا H || نفس : ـ M || کنند : کند H || بدانند : بداند H || آمدن : + او H || 2 بازگشتن : باز گشت TM، + او H || بکجا : بر کجا M || این : از TM || که شقاوت عبارت از : کـه عبارت از آن شقاوت M آن T || 3 بحالت : وحالت H || چون رسانند : ـ H || 6 شود : شوند TM || عقلی : عقل TM || 7 او درمعاد خویش : درمعاد TM || 8 بغایت اکتناه : درغایت انتباه TM || بود : ـ TM || 9 لذت : لذات H || آن باشد : این باشد H || 10 باشد : ـ TM || عقلی : عقل TM || اکتناه : انتباه TM || 11 جهت : جمله H || در میان : از میان MH || 12 مدرك او : مدرك H || آید : آمد M || همه حجابها : حجت‌های M || 13 چون : ـ TMH || ومدرك : ـ H || 13-14 در میان : میان TM || 14 پیدا آمد : حاصل آمد TM || شد : گشت TM || خواهد بود : خواهد بودن M

یا المی، گوئیم یا متعلّق باشد ببدن یا مجرّد. اگر متعلّق باشد ادراك او قاصر بود از بهر آنکه او مشغول بود بچیزی که نه از ذات او بود و آن بدن است، وهمگی خویش صرف می‌کند باحوال وی چنانکه معشوق همّت عاشق صرف کند در احوال خویش. پس هرگاه که نفس بچیزی مشغول شود که نه از ذات او بود، از چیزی دیگر باز ماند، وپیوسته کاری اورا از کاری باز می‌دارد، واز بهر آن همّت نفس بمدرك اشرف نمی‌رسد، وبمعشوق اعلی صرف نشود. پس هرگاه که نفس بمدرك اشرف ومعشوق اعلی صرف نشود وهمگی خود با بدن داده باشد، آن بدن اورا چون معشوقی است مألوف وآن عالم در حقّ او چون معشوقی که مدرك بفعل نباشد بلکه بقوّت. وبیشتر نفوس را در اینعالم حال چنین است که از لذّت روحانی و

---

1 یا متعلق : یا H || بدن : بدنی H || 1–2 ادراك او : از ادراك TM || 2 او مشغول : ـ او T || مشغول بود : مشغول باشد TM || 3 صرف می‌کند به احوال وی : صرف او کند TM || چنانکه : هم چنانکه TM || 4 کند : می‌کند H || هرگاه : ـ H || 5 که نه از ذات او بود : به چیزی که نه از ذات او بود : H، ـ TM || چیزی که نه ازذات او بود: H ، ـ TM || چیزی : چیز M || 6 پیوسته ... باز می‌دارد : پیوسته اورا ازکمال ذات خویش باز می‌دارد H پیوسته کاری او کاری باز می‌دارد M || 6 ـ 7 و از بهرآن همت ... صرف نشود : پس‌هرگاه که نفس بمدرك شرف ومعشوق اعلی صرف شود H واز بهر آن همت مدرك اشرف ومعشوق اعلی صرف نشودM|| 8 آن بدن : و آن بدن S این بدن T || 9 چون معشوقی است مألوف : چون معشوق مألوف است M چون مألوفست T || معشوقی : معشوق بود M || 9–10 که مدرك بفعل نباشد : با مدرك که بفعل نباشد H || 10 بلکه : بل H || که از لذث روحانی : واز آن حالت روحانی H

حالت آنجهانی بی‌خبر باشد، الّا آنها که مؤیّد شود از باری تبارك و تعالی بتأیید آلهی وفیض علوی چون انبیاء ـ علیهم‌السلام ـ ومحقّقان حکما.

(۳۷) واگر هیچگونه فروغی از آن عالم بر نفسی از این نفوس ضعیف تافتی اندرین عالم، هرگز باحوال بدنی واشتغال این جهانی مشغول نشدندی، واین خوشیها ولذّتهای ناقص جسمانی‌را سخت حقیر و ذلیل دانستندی مگر آنچه ضروری بکار بایستی. امّا بسیار مصلحت عامّه در زیر این حکمت است و وجود نظام عالم بدین سبب حاصل است، واز اینجاست که باری تعالی می‌فرماید «واذا رأیت ثم رأیت نعیماً وملکاً کبیراً»، وجائی دیگر می‌فرماید «فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرّة أعین»، وپیغامبر صلوات الله وسلامه علیه می‌گوید «ما لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.»

---

1 وحالت آن جهانی : و لذت آن حیوانی H || باشد : باشند H || شود : شوند TM || 1-2 وتبارك و: ـ TM || 2 ومحققان حکما : محققان M || 3 هیچگونه : هیچ M ، ـ T || برنفسی ازاین نفوس : برین نفوس TM || 4 اندرین عالم : که دراین عالم اند TM || باحوال : با احوال TM || 4 اشتغال : اشغال M || 5 نشدندی : نشدی H || ناقص :ـ H || 6 دانستندی : داشتندی TM || آنچه : آنکه آنچه T || ضروری :ـ H || عامه : عالم M عام T || 7 عالم : ـ TM || 8 اینجاست : آنجاست M || می‌فرماید : می‌گوید TM || 8-9 سورهٔ ۷۶ (الدهر) آیهٔ ۲۰ || 9 می‌فرماید : می‌گوید TM || 9-10 سورهٔ ۳۲ (السجدة) آیهٔ ۱۷ || 10 پیغامبر: پیغمبر TM || 10 صلوات الله وسلامه علیه : ـ M ، صلی الله علیه وآله وسلم T || میگوید : + فیها S || 10-11 این حدیث در صحیح بخاری ، بدء الخلق ۸ آمده است.

## فصل هشتم

## در شناختن احوال نفوس بعد از مفارقت بدن

(۳۸) بدانکه بیشتر غرض درین باب شناختن این فصل است تا چون این احوال مصوّر شود، بتکمیل نفس مشغول گردی که آن سبب سعادت او خواهد بودن در معاد، و شناختن این فصل از همه مهمتر است. اکنون گوئیم نفس انسانی بر مثال مادّتی است که مجرّد باشد از صورت واورا دو پیوند است: یکی با این بدن ویکی با آن عالم که خاصّ اوست. وهمچنین اورا کمالی هست ونقصانی، وکمالش یا علمی است یا عملی: امّا علمی آنست که او منتقش شود بصورتهای جملهٔ موجودات روحانی وجسمانی چنانکه در وجودست که ابتدای آن شناختن باریتعالی است، وبعد از آن جواهر روحانی نخستین که ایشان فرشتگان مقرّب‌تر اند یعنی عقول، وآنگاه شناختن جواهر روحانی دوّمین که ایشان نیز فرشتگانند یعنی نفوس، وپس از آن جواهر جسمانی تا آنگاه که جملهٔ

---

2 در شناختن . . . مفارقت بدن : در معاد بعد ازمفارقت بدن TM || 4 احوال : حال TM || گردی : شود TM || 5 او خواهد بودن : او خواهد بود H آن خواهد بودن T || 6 نفس : نفوس چون مثال M نفوس چون مثال مادهای است T || 8 وهمچنین : همچنین M || کمالی هست ونقصانی : کمالی ونقصانی است TM || وکمالش : کمالش TM || 9 او : ـ TM || منتقش : منقش T || شود : ـ M || 10 روحانی وجسمانی : عالم روحانی و جسمانی M عالم روحانی وجسمانی T || چنانکه : که H || آن : ـ H، او M || باریتعالی : باری M || 11 جواهر : جوهر MH || فرشتگان مقرب‌تر اند : مقرب‌ترین اند H || 12 عقول : عقل H || وآنگاه : آنگاه H || دومین : دمین M || 12-13 نیز فرشتگانند : دیگر فریشتگانند H || 13 وپس : بعد TM || جواهر جسمانی : + سومین H جوهر جسمانی سیمین M جواهر جسمانی سیمین T || تا آنگاه : با آنگاه H

موجودات ببرهان یقینی مصوّر نفس شود، ونفس بعلم یقین وعمل صالح با فریشتگان یکی گردد، ومشابهت یابد بصورت عالم کلّی ومانند شود بدیشان چنانکه خواجه سنائی گوید :

شعر

تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنك
برگ توتست که گشتست بتدریج اطلس

واما عملی چنانست که نفس مجرّد شود از علایق بدنی تا هیچ اثری از آثار بدنی در وی نماند که بوقت مفارقت اورا از این عالم سفلی جاذبه باشد، ونیز تا متّصل نبود ببدن واورا لذّت والم بدنی از حالتی بحالتی نگرداند ومتاع وطیّبات دنیا اورا مغرور نکند.

(۳۹) اکنون بباید دانستن که حالات نفس بعد از مفارقت بدن از این اقسام که یاد کردیم خالی نبود، و بیرون از این اقسام قسمتی دیگر نیست : گوئیم هر نفسی که بمعاد رسد یا ساده باشد یا غیر ساده،

---

1 یقینی : عقلی H || مصور نفس شود : مصور شود H متصور شود T || یقین : یقینی T || 2 با فریشتگان : همچو فریشتگان H همچنین فرشتگان M || علم : عالم H || 2-3 ومانندشودبدیشان: ـ TM || 3 چنانکه خواجه سنائی گوید : ـ H || 6 توتست : تودست H طوطیست M || 7 و اما : اما TM || عملی چنانست : عملی آنست M عمل آنست T || ازعلایق : از این علایق TM || 8 نماند : بنماند H || بوقت : بقوت H || مفارقت : ـ M || از این عالم : از عالم M در عالم T || 9 تا متصل نبود : متصل بود TM || واورا : اورا M || لذت والم : لذات وآلام TM || 10 حالتی بحالتی: حالی بحالی M || نگرداند : بگرداند TMH || نکند: کنند TM || 11 دانستن : دانست TM || که حالات: حالات H || 12 نبود : نباشد TM || 12-13 بیرون ... دیگر نیست : بیرون از این اورا قسمتی دیگر هست M بیرون از این اورا قسمی دیگر هست T || نفسی : نفس TM || 13 که بمعاد :بمعاد M || باشد : بود M

وساده یا پاك باشد یا ناپاك ، وغیر ساده یا تمام بود یا ناتمام ، وهریك از ایشان یا پاك بود یا ناپاك . امّا نفوس سادهٔ پاك همچون نفوس اطفال است ونفوس ابلهان از عوام که نفس ایشان‌را از ابدان چون مفارقت افتد ساده بماند وایشان‌را نه ادراك لذّت باشد ونه ادراك الم از بهر آنکه ایشان‌را علّت لذّت والم نباشد از بهر آنکه نه بدین عالم علاقه دارند ونه بدان عالم . واز اینجاست که پیغامبر ـ علیه السلام ـ می‌فرماید «ان اکثر اهل الجنة البله والصبیان»، ودر حق اطفال مـی‌گوید « نفوس الاطفال بین الجنة والنار.» ونیز در سخنان حکمای محقّق می‌آید که «البلاهة ادنی الی الخلاص من فطانة بتراء»

(۴۰) امّا نفس سادهٔ ناپاك از جهت آنکه از عالم روحانی غافل باشد و اورا شوقی نبود بمعشوق اعلی اورا از آن عالم جاذبه‌ای نبود و از جهت علایق بدنی اورا از این عالم جاذبه‌ای باشد بعشق بدن ، چون مفارقت افتد مشتاق او بماند وحجابها میان او ومعشوق پیدا آید ،

1 غیرساده یا تمام : ساده تمام H || 1–2 وغیرساده ... ناپاك : ـ MH || 2 نفوس ساده : نفس ساده TM || سادهٔ پـاك : ساده H || همچون : چون TM. || 3 نفس ایشان : ارواح ایشان TM || از ابدان چون : از ابدان M || 4 افتد : افتاده H || بماند : بمانند T || لذت والم : الم ولذت M || 4–5 از بهر آنکه : بحکم آنکه TM || 5 بدین : به آن TM || 6 بدان : به این TM || پیامبر علیه السّلام : سید صلی‌الله علیه وآله TM || می‌فرماید : می‌گوید TM|| 8 می‌آید :آمده T || 9 بترا : ـ T || 10 از جهت آنکه : چون H || 11 باشد : ـ T || نبود : باشد M نباشد T || 12 علایق بدنی : علاقهٔ بدن M علاقهٔ بدنی T || 13 افتد : کند TM || ومعشوق : ومیان معشوق او TM || آید : شود TM

اندر المی عظیم بماند چنانکه حقّ تعالی می‌فرماید «ولو تری اذا المجرمون ناکسوا رئوسهم عند ربّهم ربّنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً انّا موقنون .» ولیکن این الم بتدریج برخیزد وبروزگار دراز منفسح شود تا آنگاه که نفس ساده بماند برحالتی که نه لذّت یابد نه الم .

(٤١) وامّا نفسی که ساده نباشد وتمام وپاك بود چون مفارقت بدن کند بعالم عقل پیوندد وبجواهر روحانی که با ایشان مشابهتی دارد در کمال که اینجا حاصل کرده باشد بعلم یقین وعمل صالح ، ببین که اورا چه لذّت باشد وچه پادشاهی که ورایآن من هیچ لذّتی وملکی وپادشاهی و نعیمی نمی‌شناسم ، که ابد الآبدین و دهرالداهرین در مطالعهٔ حضرت چنان لذاتی وچنان پادشاهی بدان عظمت وبهاء وکمال وجمال بماند، ویك لمحة البصر ویك زمان از آن لذّت منفصل نشود. واگر خواهیم‌که آن لذّت روحانی‌را با این آلات جسمانی تفهیم کنیم دشوارتر باشد ، والّا عارفی یا صاحب بصیرتی که اورا این ذوق حاصل شده باشد این، حالت

1 اندر المی عظیم : اندر الم H || چنانکه . . . می‌فرماید : از اینجاست که در نص کلام مجید می‌آید M از اینجاست که در نص کلام مجید آمده T || 1-3 سورهٔ ۳۲ ( السجدة ) آیهٔ ۱۲ || ربهم ... موقنون : ربهم الآیة H || 3 لیکن:لکن H || دراز : در آن H || 4 ساده : ـ TM || نه لذت یابد نه الم : نه لذتش باشد ونه الم TM || 5 واما نفسی : اما نفس H || وتمام : ـ TM || بـدن : ـ H || 6 وبجواهر : بجواهر H || که باو : وبا MH || 7 کمال : کمالی TM || بعلم یقین : ـ TM || که اورا : اورا H که این TM || 8 آن : این M || ملکی : مملکتی H || وپادشاهی : ـ H || 9 ونعیمی : ـ TM || دهر الداهرین : دهر الداهر T || 10 جمال : جلال M || ویك : که یك T H || 11 از آن : آن M از T || خواهیم : خواهم T || که آن : تا آن TM || 12 روحانی‌را : روحانیH || با این آلات جسمانی: بدین لذات جسمانی TM || باشد : می‌باشد +T || والا : الا T || 12-13 الا : + یا TM || 13 یاصاحب بصیرتی : صاحب ذوقی وبصیرتی TM || حاصل: بحاصل H

درین عالم نتواند یافت وبحقیقت ملك ابدی ونعیم سرمدی ولذّت جاودانی آنست. وباری تعالی چند جای در قرآن مجید یاد کرده است آنچه وقت‌را خاطر مسامحت کرد، ونیز لایق‌تر باین مختصر آنست که به‌آن استشهاد کرده اید ، قال‌الله تعالی « وامّا الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها ما دامت السموات والارض الّا ماشاء ربّك عطاءً غیر مجذوذ» ، ودیگر جای می‌گوید « کلا أنّ کتاب الابرار لفی علّیین وما ادریك ما علّیون کتاب مرقوم یشهده المقرّبون » ، ودیگر جای می‌گوید « انّ المتّقین فی جنّات ونهر فی مقعد صدق عند ملیك مقتدر» . وامثال این آیه در قرآن بسیار است ودر زیر هر لفظی معانی وحکم فراوان وجز راسخان در علم و محقّقان در حکمت نشناسند . پس چون این نفس مدبّر بیچاره که اورا درین عالم خاکی وخاشاکدان این عالم بقهر فرود آورده اند، ممکن می‌باشد در حقّ او که بدین ملك ونعیم جاودانی می‌تواند رسیدن و او

1 نتواند یافتن M، تواند یافتن T || بحقیقت : حقیقت H || سرمدی و:ـ H || 2 آنست : اینست H || باری : + تبارك و TM || 2–4 چندجای ... قال الله تعالی: میفرماید درچندجای لایق این موضوع است H چند جای در قرآن یاد کرده است آنچه وقت‌را حاضر بود مسامحه کرد و نیز لایق به این مختصر آنست که بدان استشهاد کرده‌اید قال‌الله تعالی T || 3 مسامحت : بمسامحه M || 4–5 سورهٔ ۱۱ ( هود ) آیهٔ ۱۰۸ || 5 ودیگر جای می‌گوید : وجای دیگر می‌فرماید TM || 6 کلا :ـ H || 8–9 سورهٔ ۸۳ (المطففین)آیهٔ ۱۸ ـ ۲۱ || 7 و دیگر جای می‌گوید : و جای دیگر می‌فرماید M وجائی دیگر می‌فرماید T || 7–8 سورهٔ ٥٤(القمر)آیهٔ ٥٤ـ٥٥ || 7 آیه :ـ TM || 9 حکم: حکمت H || فراوان : + است TM || 10 چون این نفس مدبر : چون این نفس این مدبر H || 11 دان این عالم : وان لذت عالم M دان T || فرود :ـ TM || 12 او که : که M || و می‌تواند رسیدن : تواند رسیدن M || و او :ـ او H

کمترین بنده است مرباری‌را تبارك وتعالی باضافت دیگر فرشتگان که بندگان او اند . ببین که ملك وعظمت وجلال او که مبدأ همه است وهمهٔ موجودات صادر از فعل اوست خود تا بچه حدّ باشد بلکه آدمی خود از ادراك آن عاجز آید، والعجز عن درك الادراك ادراك ازینجاست، وسخن نبوی ــ علیه السلام ــ هم دلیل است بر این معنی‌که « لا احصی ثناءً علیك انت کما أثنیت علی نفسك . »

(٤٢) وامّا نفس کامل ناپاك چون مفارقت کند اورا المی عظیم پدید آید: یکی از جهت مبدأ اوّل ویکی از جهت بدن که هر دو معشوق او باشد وبایشان نرسد ، پس او در عذابی الیم باشد ، پس این اثر و هیأت که از جهت این عالم در نفس او حاصل باشد بتدریج ازو بر می‌خیزد، تا آنگاه که از این عالم خلاص یابد وبلذّت روحانی رسد . وقرآن مجید بر این معنی ناطق است : « وإن منکم الّا واردها کان علی ربّك حتما مقتضیاً ثم نُنجّی الذین اتقوا ونذر الظالمین فیها جِثیّاً » ، وجای دیگر می‌گوید « انّ الله لایغفر ان یُشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشآء » . وشرك آن باشد که وحدانیّت او بیقین نداند چنانکه

1 بنده است : بنده‌ایست TM || مر : من M ، ــ T || باری‌را تبارك وتعالی : باری تبارك وتعالی‌را TM || دیگر : با دیگر TM || فرشتگان : فریشتگان H || 2 او اند : وی اند TM || جلال : حالت H || همه است : همه اوست H || 3 فعل اوست : فعل او T || خود تا بچه : خود بچه M بچه T || 3–4 بلکه ... عاجز آید : بلکه آدمیان از ادراك آن عاجزاند TM | 5 نبوی : نبی T || علیه السلام : صلی الله علیه وآله M || هم : ــ TM || این معنی که : ــ که TM || این حدیث در صحیح ترمذی ٥ وسنن ابن ماجه (الدعاء) ٣ آمده است || 5–6 لا احصی: انا لا احصی M || 8 ویکی : یکی T || 9 باشد : باشند M || بایشان : با ایشان H || عذابی : عذاب TM || باشد : بماند TM || این اثر : آن اثر TM || 10 در نفس او : ــ TM || 12 بر این معنی : ــ M ، باین T || 12–13 سورهٔ ١٩ (مریم) آیهٔ ٧١ ــ ٧٢ || 13–14 سورهٔ ٤ (النساء) آیهٔ ٤٨ || 15 آن : او M || نداند : ندانند H

ما یاد کردیم اندر اوّل کتاب واندر آن بشك و شبهت باشد ، ونیز این سخن دلیل است بر اینکه مؤمن فاسق در عذاب مخلّد نماند .

(۴۳) وامّا نفس ناتمام پاك وآن نفس ناقص باشد که شوقی حاصل کرده باشد در اکتساب کمال و بدان نرسیده باشد ، چون مفارقت کند آن شوق در وی بماند وبمعشوق اصلی نرسد واتّصال بدو نیابد ، المی عظیم هایل اورا پدید آید که ابدالدهر در وی بماند واورا از آن حالت طبیعی بگرداند ونعوذ بالله من تلك الحالة . امّا آن الم که از این عالم باشد در وی باقی نماند بحکم آنکه پاك بوده باشد .

(٤٤) وامّا نفس ناکامل ناپاك چون مفارقت کند حال او چنان بود که یاد کردیم در حال نفس ناکامل پاك ،الّا آنکه عذاب او سخت‌تر باشد و صعب‌تر بود از بهر آنکه اورا المی دیگر بود از جهت بدن چنانکه شرح کردیم . امّا آن الم که از جهت بدن بود بتدریج از او منفسخ شود ، ودرازی و کوتاهی زمان بحسب اعتبار شدّت وضعف علاقت بدن باشد ، پس چون المی که از جهت بدن عارض شده باشد زائل گردد المی که از جهت نقصان بود بماند وهرگز بر نخیزد . وازینجاست که

---

1 اندر اول کتاب : ـ TM || باشد:ـ M || 2 براینکه : بر این قسم MH || فاسق : ـ H || مخلد در عذاب نماند : مخلد در عذاب بنماند H || 5 اصلی : اعلی TM || 6 آید : آورد H || ابد الدهر : ابد الآباد TM || آن : ـ M || 7 بگرداند : بنگرداند H || ونعوذ : نعوذ H || 7–8 اما آن الم . . باقی نماند : واما آن‌ها که از این عالم باشند نماند M اما آن الم که از این عالم باشد نماند T || 8 نماند : بنماند H || 9 ناکامل : کامل TH || حال او : ـ TM || 10 عذاب او : او M الم این T || 11 بود : ـ TM || 12 شرح:یادM || اما آن الم که ازجهت بدن بود : ـ T || از او : از وی T || 13 بدن : ـ TM || 14 شد : بود TM || 15 بماند و : ـ M

باری عزّوجل می‌گوید « فامّا الذین شقوا ففی‌النار لهم فیها زفیر وشهیق خالدین فیها ما دامت‌السموات والارض الّا ماشأ ربّك انّ ربّك فعّال لما یرید » . پس برهمه عاقلان واجب باشد که روی بشرایع الٓهی آورند و دست در معارف حکمی زنند واز این حالت بترسند که فردای روز قیامت فریاد رسی نباشد ، وامروز ترك این عالم طبیعت بگویند وهمّت عالی‌تر از آن دارند که در تحصیل خاك وسنگ وسفال همه عمر بسر برند الّا مگر آنکه ضروری بکار آید ، واین روزکی چند که اینجا موجود است بغنیمت شمرند . واین جوهر علوی‌را که بدین بزرگی و شریفی بتو داده‌اند اورا بعلم وعمل بدرجهٔ فریشتگان مقرّب می‌توانی رسانیدن وسعادت ابدی در حضرت سرمدی حاصل می‌توانی کردن ، چرا تربیت آن بضدّ آن کنی واورا بدرجهٔ خر وخوك وسگ رسانی ، واز برای خوردنی وپوششی وجائی که چند روزی بعاریت بنشینی این بیچاره‌را در سعادت وهلاك ابدی افکنی ؟ پس مرد حقیقت آنست که مردانه‌وار روی بکار آن جهانی آرد، چنانکه فردای روز قیامت مر اورا ندامتی

1 عزوجل می‌گوید : تعالی می‌فرماید TM || 1–2 سورهٔ ۱۱ (هود) آیهٔ ۱۰۶–۱۰۷ || 2–3 الا ماشاء ... لما یرید : – H || 3 باشد : است TM || آورند : آرند T || 4 معارف حکمی : معانی حکمی TM || 6 عالی‌تر ازآن : از آن عالی‌تر TM || 7 برند : آرند H || مگر آنکه : آنچه TM || بکار آید : بکار باید M باشد T || 8 موجود است : وجودست H || بغنیمت : غنیمت T || 8–9 بزرگی و : – TM || 9 فریشتگان : فرشتگان TM || 9–10 می‌توانی رسانیدن : برسانی H || 10 می‌توانی کردن : کنی H || 10–13 چرا تربیت . . . ابدی افکنی : واورا از درجهٔ خر وخوك برون آری واورا از بهر خوردنی وپوشیدنی وجائی که در او روزی چند درو نشینی بعاریت در هلاك شقاوت ابدی نه افکنی H || 12 چند روزی : روزی M || 13–14 پس مرد ... جهانی آرد : – TM || 14 چنانکه : چرا TM

نباشد و اینحالت روحانی بمعنی و یقین اورا حاصل آید ، « فکشفنا عنك غطائك فبصرك الیوم حدید . »

## باب سوم

**در شناختن نبوات ومعجزات وکرامات ودانستن نفس قدسی نبوی که چگونه بود ووصول وی وکیفیت حال خواب وشناختن حال مغیبات ومعجزات ومعرفت کهانت واین شش فصل است .**

### فصل اول

**در شناختن وجود نفس قدسی نبوی که پیغامبران را بود علیهم السلام ودر مراتب موجودات در سلسلهٔ نظام که چگونه ممکن بود .**

(٤٥) بباید دانستن که ابتدای وجود ازمبدأ اوّلست که باری تبارك و تعالی است که آفریدگار عالم وعالمیان است وجملگی آفریدهارا در وجود آورد : اوّل موجودات جواهر نخستین است ، پس جواهر روحانی

1 حالت : حال TM||روحانی : + معنوی TM || بمعنی ویقین اورا حاصل آید : مرنفس حاصل نیاید M مرنفس‌را حاصل نیاید T || 1-2 سورهٔ ٥٠ (ق) آیهٔ ٢٢ || 3 باب سوم : ـ M ، نسخه M از آغاز باب سوم تا پایان فصل پنجم باب سوم را دربر ندارد || 5 وصول : قبول T || کیفیت : وکیفیت H || حال : ـ H || ومعجزات : ـ T || ومعرفت : ـ H || 8 نفس : ـ H || پیغامبران : پیغمبران T || بود : باشند H || 9 موجودات : موجود T || که چگونه : ـ که T || ممکن بود : + که باشد اگر چه اصول فصول بیشتر آنست که یاد کردیم اما از بهر آنکه چند نکته دیگر واجب است مکرر کردن آن تا بتصور نزدیکتر باشد S || 10 دانستن : دانست T || 10-11 که باری تبارك فتعالی است : تعالی شأنه T || 11-12 که آفریدگار . . . وجود آورد : ـ T || 12 اول موجودات جواهر نخستین است : پس جوهر روحانی نخستین T

دوّمین ، پس اجرام سماوی که از ایشان هرآنچه بدرجهٔ عالی‌ترست بفیض نزدیکتراست و بمرتبت شرف برتر تا آنگاه که بفلك قمر رسد ، وبعد ازآن وجود هیولی است که قبول صورتها کند و آن دوگونه است : یکی آنکه قبول صورتهای سماویّات کند ویکی آنکه قبول صورتهای کائن وفاسد کند . واوّل صورتی که پدید آمد درعالم کون وفساد صورت عناصر باشد ، پس بتدریج اندك اندك زیاده شود در قبول صورت واوّل وجودی که در عالم عناصر پدید آید ضعیف‌تر وخسیس‌تر ازآن بود که بعد ازو در وجود آید چنانکه نخست ماده ، پس عناصر ، پس مرکّبات ، جمادات ومعدنیات ، پس نامیات یعنی نبات وحیوان وانسان . وفاضلترین و کاملترین ایشان در وجود نوع انسانست، آنگاه دیگر حیوانات. وفاضل‌ترین و کاملترین انسان آنست که نفس او عاقل بفعل گردد ، یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقینی حاصل شود ، آنگاه اورا عقل مستفاد خوانند ، وهیآت صالح واخلاق جمیل در وی پدیدآید بتکرار افاعیل و تعوّد بعادات پسندیده تاآنگاه که یکی شود با عقول مفارق . وفاضلترین وکاملترین آنها آنست که بمرتبهٔ نبوّت رسد وخاصیّتها درنفس او پدید

---

1 از ایشان : ـ T || هرآنچه : هر چه T || 2 بفیض نزدیکتر است وبمرتبت :ـ H || 3 وبعد : بعد T || آن : او از H || کند : ـ H || 4 کند : ـ H || 5 صورتی که پدیدآمد: ـH || 5–6 صورت عناصر باشد : عناصر پدید آمد H || 6–8 پس بتدریج ... که بعد ازو : ـ H || در وجودآید . . . عناصر :ـ H || 9 ومعدنیات : پس معدنیات H || یعنی نبات : ـ H || وحیوان : پس حیوان H || وانسان : پس انسان H || وفاضلترین : ـ H || 9–11 وفاضلترین . . . عاقل بفعل گردد : وکاملترین انسان آنست که نفس عاقل بفعل گردد H || 11 یعنی : + که H || 12 یقینی : یقین H || آنگاه : وآنگاه T || 13–15 بتکرار افاعیل . . . عقول مفارق : و عبادات پسندیده ملکه کند تا آنکه یکی شود همچون عقل مفارق و کاملترین آنها H

آید که نفوس دیگررا نبود، چنانکه سخن خدای بگوش بشنود وفرشتگانرا بچشم ببیند ، ووجود چنین شخصی درعالم جائز است ودربقاء نوع انسانی واجب است . والسلام .

## فصل دوم

### در پدید کردن آنکه نفوس قدسی صور معقولات کلیات‌را بفطرت چگونه دریابند که عبارت از آن وحی است .

(٤٦) چون این مقدّمه بشناختی در ترتیب وجود که ممکن است در این عالم وجود چنین‌شخصی‌ومثل‌آن مادّت که قبول این صورت تواندکردن، پس هم ممکن باشدکه قوّت نفس او وقوّت این شخص تابحدی رسدکه بسبب شدّت اتّصال بعالم عقل وجواهر فریشتگان چنان بود که بزمانی سخت اندك چون اوتحصیل معقولات اندیشه کند ، درهرمسأله اورا حدود وسطی پیش‌آیدکه بدان سبب بی‌رنجی جمله معقولات کلیّات بی‌معلمی و کتابی متخیّل می‌شود اورا ، وقوّت حدس او تا بحدّی بود که پس تفکر نبایدکردن اورا تا این معنی حاصل شود، وچنان پنداردکه این مسائل

---

1 نفوس دیگررا نبود : نفوس دیگررا که گفتیم و شرح کردیم نباشد T ‖ 1-3 چنانکه ... واجب است : - H ‖ 3 والسلام : - T ‖ 5 صور : صورت H ‖ کلیات‌را : کلیات T ‖ 6 دریابند که : دریابد H ‖ 7 این مقدمه : مقدمات H ‖ 8 چنین شخصی : شخصی چنین T ‖ کردن : کرد T ‖ 9 ومثل آن ... قوت نفس او : - H ‖ پس : این جمله S ‖ 10 عقل : عقلی T ‖ 11 او : اورا M در T ‖ صورت - T ‖ کند : افتد T ‖ 12 بدان سبب : - H ‖ جمله : در جمله H ‖ معلمی : علمی H معلم T ‖ 13 متخیل : منحل TH ‖ اورا : - TH ‖ تا بحدی : تا T ‖ 14 نباید کردن اورا : اورا نباید کردن T ‖ معنی : + مرا ورا T ‖ این : - T

کسی از دور در دل او می‌افکند. ووجود این چنین شخص در عالم بس نادر بود واو خلیفهٔ خدای‌تعالی بود برزمین واین نفوس‌قدسی‌را در این سه‌حالات، که قسم نظری وقسم عملی وآثار طبیعی‌گویند ودر پیش بچند جای اصول آن یاد کردیم، تفاوت می‌افتد وهست که دربعضی قویتر می‌باشد ودر بعضی کمتر، وهست که بعضی با بعضی مرکب می‌شود اگر چه همهٔ نفوس قدسی نبوی درکمال یکی باشند.

## فصل سوم

## در دانستن کیفیت معجزات وکرامات

(٤٧) چون قوّتهای نفس‌قدسی نبوی درقسم‌نظری وقسم‌عملی بدانستنی و بشناختنی که قبول نفس انسانی مر صورت معقولات‌را از عقل فعّال وصورت جزویّات‌را از نفس فلکی برچه نوع است، اکنون گوئیم در قسم آثار طبیعی که اصل معجزات وکرامات است. گوئیم که چون نفس انسانی‌را صورتی پدید آید، باشدکه ازآن صورت اثری طبیعی دربدن پیدا شود

1 از دور : ـ T || این : ـ H || در عالم : ـ T || 1-2 نادر بود : نادر است T || 2 خدای تعالی بود : خدای شود T || بر زمین : + وهر چه دیگران در خواب بینند ایشان در بیداری . . . نه سبب کمال وکمال نفس از کمال بدن است (این چند خط همان متن ص ٧١ و٧٢ در پایان فصل چهارم است) || 5 همه : هم T || 7 فصل سوم: در نسخهٔ T بجای فصل چهارم وفصل چهارم بجای فصل سوم آمده است || 9 بدانستی : دانستن H || 11 جزویات : جزئیات T|| حزویات را : جزویات H || برچه : بر چند T || 11-12 گوئیم در قسم آثار طبیعی : سخن در آثار طبیعی گوئیم T || 12 که چون:چون T || نفس انسانی را : در نفس انسانی T || 13 آید : آمده باشد HT اثری : اثر T

ازحرارتی یا ازحرکت بعضیِ اعضاء، مثلاً چنانکه صورتی که غضب ازآن بجنبد درتن حرارتی وتغیّر لونی پیدا آید، همچنین در وقت شهوت چون حرصی پدید آید وصورت مشتهی بیند، باشد که عضو خاصّ‌را انتشاری بود. واین همه آثار طبیعی است که ازجوهر نفس است واگرچه نفس بذات مفارق است دربدن پدید می‌آید. پس ممکن است که چون نفس‌آدمی در شرف بغایت کمال برسد وبدین‌حدّ شود درقوّت نبوّت که ما گفتیم، از وی درعالم عنصر تأثیرها پدید آید وازدعاوی وی درعالم کون وفساد اثرها پیدا گردد، واگر هلاك قومی خواهد صاعقه واسباب آن پدید آید، ونیز در حیوانات ونباتات وجمادات بتأثیر نفس‌او افعالی پدید آید که مثل‌آن از معهود بشریّت بیرون بود وما این معنی‌را شرحی بدهیم.

(۴۸) بدانکه موجوداتیکه درعالم عناصر پدید می‌آید از دو چیزحاصل می‌شود: یکی از هیولی ویکی ازصورت، وهیولی ازاین عالم است وصورت ازآن عالم، از واهب‌الصور. وهرآنچه دراین عالم نبودآنگاه بوجودآید، صورت از واهب الصور یافته باشد بحسب استعداد وبمیانجی سماویّات چنانکه

---

1 حرکت بعضی اعضاء: حرکتی از جمله بعضی اجزاء H || چنانکه صورتی که غضب: چنانکه صورت غضب H از صورتی که غضب T || ازآن: ـ‌آن T || 2 پیدا: پدید T || وقت: حق H || 2–3 همچنین در وقت شهوت چون حرصی پدید آید: ـ T || 3 مشتهی: منتهی H || بیند: ویا ندیده باشد T || 3–4 انتشاری بود: انتشاری H || 4 جوهر: جواهر H || اگر چه: اگر H || نفس بذات: ـ T || 5 ممکن است: ممکن بود T || چون: ـ H || 6 برسد: رسد T || در قوت نبوت: ودر قوت و نبوت T || 7 تأثیرها: باثها H || 7–8 وازدعاوی ... پیدا گردد: وبارانها وابرها و آثار عجیب در هوا پیدا گردد T || 8 واگرهلاك قومی: واگر هلاك قومی خواهد بکند H || واگر هلاك . . . (تا پایان فصل سوم): ـ H || 10 معهود: قدرت S || 12 می‌شود: میشوند T

مثلاً بخار صورت باران وبرف وتگرگ پذیرد ومادّهٔ نبات وحیوان که صورت نبات وحیوان پذیرد. وبسیاری از حیوانات هستند که چون مادّهٔ ایشان قبول صورت یافت ومستعدّ شد بی‌زمان در وجود می‌آیند، وخلق السّاعه این است. اکنون گوئیم چون نفوس قدسی نبوی بدرجهٔ کمال و قدرت وقوّت وشرف تا باین حدّ رسد که ما یاد کردیم، آنگاه مناسب شود در جوهریّت ومجاورت با آن نفوس، وشدّت اتّصال بعالم ملکوت، ببعضی اثرها بایشان ماننده گردد، تا آن قوّت فاعلی که در ایشان است در این نفوس نیز پدید آید. وقوّت انفعالی خود در ارضیّات حاصل باشد، بتأثیر ایشان صورت از هیولی برود، صورت دیگر حاصل آید، واین آثار طبیعی که گفتیم در این عالم ظاهر گردد. وبوجود ایشان بسیار خیر ومصالح و نظام در امور پدید آید وظلم وفساد وشرور ناچیز گردد، واین اصلی است و قانونی مر دانستن معجزات انبیاء وکرامات اولیاءرا.

(٤٩) ومن در عهد خویش مانند این کرامات که منسوب باشد بنفوس اولیاء وحکما، بسیار دیده‌ام ومغیبات بسیار شنیده‌ام. واز این باب چند چیز دیگر مکشوف شود، اگر در این معنی صاحب بصیرتی تأمّل کند. وتأثیر دعاهم از اینجاست وهمگی این احوال مستند است با خواست باری‌تعالی وفیض او. و نخستین اثر فیض بآسمانها رسد، آنگاه بزمین، امّا بی‌زمان بود واین آیه بر این دلیل است: «انّما قولنا لشیءٍ اذا اردناه ان نقول له کن فیکون»، واز این سبب است که وقت دعا دست بر آسمانها دارند. وجود جمله موجودات سماوی وارضی

---

6 جوهریت : هجریت T || 11 در امور : در T || 15 مکشوف شود : حاصل و مکشوف گردد S || 16 فیض : ازفیض او S || 18 سورهٔ ٣٦ (یس) آیهٔ ٨٢ || 19 برآسمانها دارند : بآسمانها بردارند S

از باری عزّ شأنه است واین فرشتگان وسایطند، وچون بندگان فرمان بردارند ونظر ومطالعه می‌کنند حضرت مقدّس‌را ومنتظرند تا از آنجا چه فرمان رسد که بآن کار کنند، وبآسمانها وزمین‌ها ایشان رسانند بحکم فرمان او. وطبیعی ومنجم بیچاره خود ازاین اصول خبر ندارند، آن یکی احوال بطبیعت باز می‌بندد واین دیگر بنجوم. وهردو از ایشان حوالتگاهی برساخته‌اند واز آن حضرت مقدّس بیخبرند، بل نظر ایشان تا بدانجا خود نرسد. وقضای ازلی علم سابق باری تعالی‌است که در ذات اوحاصل است و آن‌را مبدأ زمانی ومنتهای زمانی نیست ونباشد، وزمان ومکان از آن حضرت سخت دورند، وایشان درعالم جسم ولوازم اویند، ودر وجود در افق اقصی افتاده‌اند باضافهٔ بآن عالم. ونیز هر موجودی که هست بیرون ذات احدند وهمه اسیر ومجبور قدرند.

## فصل چهارم

### در دانستن مغیبات که چگونه باشد وحقیقت حال خواب وحقیقت کهانت

(۵۰) بباید دانستن که در ذات عقول مفارق صورت کلّیّات معقولات حاصل است چنانکه چند جای یاد کردیم. و در ذات نفوس سماوی صورت جزویّات وحوادث که در مستقبل زمان در عالم کون وفساد پدید می‌آید حاصل است بسبب پیوند ایشان با مادّت. وچون‌این مقدّمه بدانستی،

1 عزشأنه : غر وشأنه T || 4 فرمان او: ــ او T || 6 ازآن : ــ از T || تا بدانجا خود : خود بدانجا S || 13 چگونه باشد : چگونه دانند T || وحقیقت کهانت : ــ H ، و حال کهانت S || 14 دانستن : دانست T || عقول : عقل H || کلیات معقولات : معقولات کلیات T || 15 چنانکه : که T || 16 صورت : وصورت H || مستقل زمان : زمان مستقبل T || درعالم کون وفساد :ــ H || 17 وچون ... بدانستی: چون‌این مقدمه‌را دانستی T

بدانکه نفس ناطقهٔ انسانی معلول نفس ناطقهٔ سماوی است چنانکه یاد کردیم . وهر آینه معلول مناسب علّت بود ، وچون در ایشان صورت جزویّات کائنات فاسدات فیما مضی وفیما یستقبل من‌الزمان حاصل است ، پس بسبب اتّصال نفوس ارضی با آن نفوس ومناسبت ایشان در جوهریّت و علیّت ومعلولیّت ودیگر اسباب آن صورتها گاه گاه نیز در انسان پدید آید ، چون اینجا اسباب موانع وعلائق وعوایق برخیزد ، مثلا چنانکه دوآئینه در برابر هم بدارند یکی منقّش باشد بصورتها ویکی سادهٔ صیقل داده ، ساده نقش‌را قبول کند ، همچنین صورت جزویّات که در نفس سماوی حاصلست که از صورتهای آن آئینهٔ منقّش درین سادهٔ صیقلی پدید آید .

(۵۱) وخواب دیدن آدمی و دریافتن حالاتی که در مستقبل زمان خواهد بودن از اینجاست واین معنی‌را شرحی بیشتر دهیم تا آسان تصور کنند . گوئیم که حواسّ آدمی ظاهر و باطن شواغل اند هرنفس انسانی‌را از کار خویش بحکم آنکه کار او جولان کردن است در عالم روحانی بتصوّر معقولات ودر ابتدای کار از آنجا آمده است واینجا غریب وبیگانه

---

1-2 چنانکه یاد کردیم :- H ‖ 2 مناسب علت‌بود : مناسبت علت تواند بودن T ‖ 3 جزویات : جزئیات H ‖ یستقبل : مستقبل H ‖ 4 بسبب : سبب T ‖ ومناسبت ایشان : و تناسب انسان T ‖ جوهریت : جوهر H ‖ 5 نیز در انسان : در بیان نیز T ‖ 6 وعلایق وعوائق : - T ‖ چنانکه : - T ‖ 7 یکی منقش : که منقش T ‖ باشد بصورتها ویکی :- H ‖ 7-9 صیقل داده ... صیقلی پدیدآید : صیقلی‌آن صورتها ازآئینهٔ منقش‌درسادهٔ صیقلی پدید آید T ‖ 10 وخواب : خواب H ‖ 11 بودن : بود T ‖ از اینجاست : در اینجاست T ‖ دهیم : بدهیم H ‖ 11-12 تا آسان تصور کنند ؛ تا تصور بهتر توانی کرد T ‖ 12 حواس : درحواس T ‖ شواغل : متواغل H ‖ هرنفس : نفس H ‖ 14 بتصور معقولات : متصور معلومات H ‖ از آنجا : اینجا T

است . پس چون حواسّ معطّل شوند و اورا منع نکنند تا بکار خویش پردازد ، صورتهای کائنات وحوادث که در این عالم پدید خواهد آمدن از جزویّات مدد از آن نفوس می‌پذیرد . پس اگر نفس قویّ بود بخواب التفات نکند وچنانکه دیگران در خواب بینند نفس او در بیداری دریابد . واگر ضعیف بود بخواب در یابد . ومتخیّله آنچه او دیده باشد بچیزی دیگر مانده کند چنانکه عادت کار اوست که او شیطانی بزرگست ، پس آنکه خواب‌را بتعبیرحاجت افتد . پس نفوس انبیا ـ علیهم السلام ـ بسبب قوّت نظری که در ایشانست وشدّت اتّصال بآن عالم آنچه دیگران در خواب بینند ایشان در بیداری توانند دید ، ودانستن مغیبات هم از اینجاست .

(۵۲) وامّا دانستن حقیقت کهانت . اگر چه نفوس کواهن‌را قبول جزویّات هم از عالم نفس است ، امّا از عالم نفس برتر نشوند واز عالم عقل قبول معقولات کلیّات نتوانند کردن ، ودر نفس ایشان این استعداد نباشد ، ونیز آن خواصّ که در ذات نفوس نبوی حاصل بود ، چون قوّت و

---

1 چون : ـ T ‖ منع : منعی T ‖ تا بکار : باکار T ‖ 2 صورتها : وصورتها H ‖ خواهد آمدن : خواهند آمد H ‖ 3 جزویات : جزئیات T ‖ مدد : مددی T ‖ 3-6 پس اگر نفس قوی بود . . . مانده کند : اما قوت متخیله در عالم خواب همه در کار باشد عادت و جبلت ومحاکاتست وتفصیل وترکیب صورتها از یکدیگر وبر یکدیگر پس چون نفس سخت قوی بود باو التفات نکند خواب وحاجت نباشد بتعبیر همچنانکه خواهد بود نفس ببیند واگر نفس ضعیف ببیند بکار آوردن آن درماند وآنچه که دیده بود متخیلهٔ او بچیزی دیگر مانند کند T ‖ 6 عادت کار : کار وعادت T ‖ شیطانی : شیطان T ‖ 7 آنکه خواب را بتعبیر حاجت افتد : آنگاه خواب را حاجت افتد بتعبیر T ‖ پس وجود انبیاء ... (تا آخرفصل چهارم) : ـ H ‖ علیه السلام : ـ T ‖ 12 جزویات : جزئیات T ‖ 13 کردن : ـ T ‖ این : ـ T .

شرف وخیریّت وحکمت وآنچه در پیش یاد کردیم، در نفس کاهن هرگز نبود، ونفس کاهن هرگز بکمال نرسد و نیکبخت آنجهانی نتواند بود. ونفس او چون درخور مزاج او افتاده بود سخت ناقص، وهرگز هیچ کاهن تمام بدن نبود وآن کهانت دانستن اورا سبب نقصانست نه سبب کمال، وکمال نفس از کمال بدن باشد.

## فصل پنجم

### ابتدا کردن به آنچه وجود نبی ضروری است در این عالم.

(٥٣) چون ایزد تعالی آدمی‌را بیافرید و از میان دیگر حیوانات ممیّز گردانید، پس هر شخصی‌را حاجتمند شخصی دیگر گردانید در میان نوع انسان بصناعات بدنی. واگر چنانکه یك شخص منفرد خواستی تا جمله شغلها که اورا درین عالم ضروریست کفایت کندی بذات خویش، بتنهائی ممکن نشدی الّا بمعاونت ومعاضدت دیگری از بنی جنس خویش، چنانکه مثلاً این شخص از بهر دیگری نان پزد ودیگری از بهر او آلت نان پختن راست کند ودیگری از بهر آن دگر آلات درهم آورد

1 خیریت: حریت S || حکمت: حیرت T || 2 نرسد: ــ T || 3 چون: ــ T || 4 سبب: بسبب S || سبب: بسبب S || 7 ابتدا کردن به‌آنچه وجود نبی: در پدید کردن وجودی که H، پیدا کردن آنچه وجود وی S || 9 دیگر: ــ H || گردانید: کرد T || 10 واگر چنانکه: چنانچه T || منفرد: مفرد H || 11 درین عالم: ــ T || 12 الا: والا T || دیگری: دیگر H || خویش: H، + درهم نیفتادی T || 13 مثلا این شخص: این شخص مثلا T || دیگری: ــ T || دیگری: دیگر H || 14 آن دگر: این دیگر T || آلات: ــ H

تا باجتماع و معاونت و مشارکت ایشان کار جملگی بر نظام بود . پس بسبب اجتماع حاجتمند شدند ، بترتیب شهرها وعقد مدینها وقیام نمودن بمصالح وشرایط آنچه در بلاد و مدن بکار آید . پس چون نظام عالم بدین سبب حاصل می‌آید ، چاره نباشد از وجود انسان وبقای نوع او بمشارکت بنی جنس خویش ، ومشارکت تمام نمی‌شد الّا بمعاملت ، ومعاملت تمام نمی‌شد الّا به سنّتی وعدلی ، وسنّت وعدل تمام نمی‌شد الّا به سنّت نهنده وعدل گستری . والبتّه می بایست که این سنّت وعدل میان خلق مستمرّ ومستقیم شود ، پس حاجت بود بشخصی که نبی وولی بود هم‌از جنس بنی آدم تا آن سنّت میان خلق بگستراند وظلم وجور وناراستی محو کند . پس بوجود این چنین شخصی حاجت بیش از آن بود که بوجود مژهٔ چشم وموی ابرو وقعرزیر قدم وسرخی‌لبها واختلاف انگشتان و مانند آن که زیادتست در آفرینش در منافع آدمی . وچون حکمت الّهی وقضای سابق بامثال آفرینش این زیادات همی رسید که بدان حاجت نیست ، پس بوجود شخصی چنین که در عالم این مصالح عامّ

1 جملگی : بجملگی H ‖ 2 بسبب : بدین سبب H ‖ شدند : شدن T ‖ 3 بمصالح وشرایط : شرایط ومصالح T ‖ آنچه : وآنچه H ‖ عالم . ـ TH ‖ 4 سبب : سنن T ‖ می‌آید : می‌آمد T ‖ نباشد : نبود T ‖ 5 خویش : ـ T ‖ معاملت : معاطت H ‖ 6–7 الابه سنتی... نهنده:ـT ‖ 7 وعدل گستری والبته:ـT ‖ این:ـT ‖ 8 نبی وولی: و فی وملی H ‖ 9 آن : این T ‖ 10 این چنین شخصی : این شخص H ‖ 11 ابرو : ابروی T ‖ قعر : تقعر T ‖ سرخی لبها : سر H ‖ انگشتان : انگشت‌ها T ‖ 12 زیادات : زیادت H ‖ در منافع ومنافع T ‖ آفرینش : این آفرینش H ‖ 13 زیادات : زیادت H ‖ همی‌رسید : نمی‌رسد T ‖ بدان : بدان بسی S بآن T ‖ 14 حاجت : حاجتی T ‖ پس بوجود شخصی چنین : بوجود این چنین شخص T

میان خلق بگستراند اولیتر که رسد ، وعنایت ازلی که اقتضای این آفرینش‌های نا ضروری می‌کند زیادت‌تر وکاملتر از آنست که این مصلحت بدین بزرگی فرو گزارد .

(٥٤) واکنون‌گوئیم که وجود چنین شخص دراین عالم ضروریست و اورا فضیلتها است وخاصیّتها که دیگر اشخاص انسان‌را نباشد ، ومعجزات ازوی صادر گردد که دیگران ازآن عاجز باشند ، واو خبر دهنده است از احوال غیب از نزدیکی صانع واحد عالم قادر خالق فاعل که علم وسرّ و علانیّت اوراست . وواجب چنانست که این صانع‌را طاعت دارند وبندگی کنند وبر آن جمله که این صاحب شرع نموده‌است . وازنزدیك صانع بواسطهٔ فرشته‌ای که اورا «جبرئیل» خوانند و «روح القدس» گویند خبر باز داده است که عبادات ودیگر احوال پیش‌گیرند وازآن اوراد شرعی در نگذرند وروی بحضرت وخدمت این صانع آورند وچنان دانند که این پادشاه تقدّس وتعالی از ضمیر دل این بنده خبر می دارد واوبدان داناست و آگاه . واورا دردانستن البتّه قاصر نگردانند از بهر آنکه این قصور

---

1 اولیتر که رسد : اولیست که برسد T || این : – T || 4 که وجود : – که H || این عالم : – این H || 5 فضیلتها است وخاصیتها : فصیلتها وخاصیتها است T || اشخاص انسان‌را : اشخاص‌را آن T || 5–6 ومعجزات از وی صادر گردد : ومعجزاتیست صادر از آن T || 6 از آن : – H || 7 ازدیکی صانع : ازدیك صانعی T || عالم : – H || علم و : – H || 8 وواجب : واجب H || 8–9 طاعت دارند ... ازدیك صانع:–H || 10 که اورا ... گویند : – H || 11 که عبادات : درعبادات TH || اوراد : اودر H || 11–12 درنگذرند : نگذرند T || 12 بحضرت وخدمت این : خدمت T || 13 تقدس : تبارك T || 13–14 دانا است وآگاه : آگاه ودانا است T || 14 البته قاصر: حاضر T || نگردانند : بگردانند T

درعلم ماست ودر علم او نیست بحکم آنکه آفرینندهٔ اسباب و مسبّبات اوست ، وچون حال بر این جمله بود ، براسباب واقف باشد ، پس برحال مسبّبات لایقتر واولیتر که واقف‌تر باشد . وقصور علم مابسبب آنست که ما در وجود نمی‌نگریم تا از وجود مسبّبات بسبب رویم ، وعلم او بخلاف اینست که اسباب ومسبّبات‌را وجود خود از اوست . پس ازین سبب ما عاجز و متحیّریم بقیاس با علم او ، وکمال بر حقیقت بدین برهان اوراست . و بهترین موجودات این عالم بسبب دانش ومشابهت بمقرّبان وفریشتگان آدمی داناست وبهترین دانایان پیغامبران اند وبهترین پیغامبران پیغامبران مرسل اند وبهترین ایشان اولوالعزم اند ، آنها که شریعت ایشان عامّ ببسیط زمین برسیدست وبهترین اولوا العزم پیغامبر ماست ، سیّد ولد آدم ــ صلوات الله علیه وسلامه ــ ، واز بهر این خاتم النبیّین است ، واین مختصر بیش از این احتمال نکند سخن گفتن در نبوت .

---

1 عالم ماست ودر علم او نیست : عالم ماست ودر عالم او نیست H ، که در عالم ما است در علم او نیست T || 2 حال بر اینجمله بود بر اسباب : بر حال اسباب T || 3 مسببات : مسبباتیH || لایقتر واولیتر : لایقتر اولیتر H اولیتر T || باشد : بود T || 4 نمی‌نگریم : نمی‌گردیم H ، نگردیم T || تا از وجود ... رویم : تا از وجود اسباب بدست آریم H || 5 که اسباب و : ــ T || 6 متحیریم : بی‌خبریم T || 6–8 وکمال . . . آدمی داناست : ــ T || 8 پیغامبران : پیغمبران T || پیغامبران : پیغمبران T || پیغامبران : پیغمبران T || 9 عام : ــ T || 10 برسیدست : رسانیده‌اند S ، رسیدست T || پیغامبر : پیغمبرT || سید ولدآدم :T || 11 صلوات الله وعلیه وسلامه : صلوات الله وسلامه علیهT || و از بهر این : وسید رسل و T || واین مختصر : تا این بیش T || 12 از این : ــ T || سخن گفتن در نبوت : درین مختصر سخن گفتن در نبوات والحمد لله رب العالمین T

## فصل ششم

## درخاتمت این رساله

(٥٥) بدانکه آنچه خلاصه ولبّ اسرار حکمتست از مسائل علوم طبیعی و الٓهی برسبیل اختصار بیشتری درین رسالت بیان کردیم ، واز عهد یونانیان تا این غایت هیچکس از محقّقان حکما وراسخان در علم و حکمت روا نداشته‌اند که این اسرار برملا افکنند ، وغرض ازین کتاب تنبیه وتشویق نفوس است ، وپیغامبر ما محمّد مصطفی ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ نهی کرده است که اسرار الٓهی مکشوف گردانند ، ودر سخنان حکما می‌آید که « افشاء اسرار الربوبیّة کفر » ، وحکیم بزرگ ارسطاطالیس گفته است که حکما واجب چنان کردندی که حکمت الٓهی هرگز مسطور ومکتوب نگردانیدندی الّا که از نفس بنفس نقل کردی ، امّا بشرط آنکه استعدادی در منفعل حاصل بودی . واین اشاعت واذاعت

---

2 در خاتمت این رساله : ـ TH || 3 خلاصه ولب اسرار : ـ اسرار H، لب وخلاصه S || 4 برسبیل اختصار بیشتری : بیشتر سبیل اختصار M، ـ بیشتری T || بیان : یاد TM || 5 عهد : عهده H || یونانیان تا : یونیان با H || یونان تا T || 6 ازین کتاب : ـ کتاب H ، درین M || 7 وتشویق نفوس است : ونسق نفس تو است H || پیغامبر : پیغمبر TM || محمد مصطفی : ـ TM || 7-8 صلوات الله وسلامه علیه : صلی الله علیه وآله وسلم M ، صلی الله علیه وآله T || 8 که : از آنکه TM || الهی : + را M || گرداند : گردانید H || 9 می‌آید : آمده T || اسرار : سر M || حکیم بزرك : فیلسوف اعظم T || بزرك : + فیلسوف M || 10 که حکما : ـ H ، که M || کردندی : کردی MH || 11 مسطور ومکتوب : مکتوب ومسطور T || نگردانیدندی : نگردندی H ، نگردیدندی M || که از : از H || نقل کردی : شدی MH || 12 استعدادی در منفعل : در منفعل استعدادی TM || واذاعت : ـ H

درمیان حکمای محقّق سخت محظور است و ممنوع خصوصاً برنامستعدّان و نا اهلان وشریران ، وگفته‌اند «انّ الله کره لکم البیان ، کلّ البیان». امّا چون محرّر این رساله بحکم استعدادی که دیدم واجب بود این مختصر تصنیف کردن و این تحفهٔ روحانی بل تحصیل سعادت جاودانی بخدمت فرستادن

( شعر )

فمن منح الجهّال علما اضاعه ومن منع المستوجبین فقد ظلم

تا مجلس عالی‌را یادگاری باشد که ملك بسیط زمین در جنب این هیچ نسنجد ، بل موجودات این عالم نزد این هیچ قیمت ندارد و قدر آن جز مجلس عالی یا کاملی در دانش نشناسد این کاملی شناسد، ونصیحت ووصیّت می‌کنم این رساله بنامستعدّ وشریر ندهند ومعاهدت بخدای و رسول که برین برود ، واگر مستعدّی طلب دارد با وی همین عهد کند که این عملی نفیس است ، دریغ باشد که نظر نا اهلان بر وی

---

1 محقق : TM || وممنوع :– TM || خصوصاً : خصوصی MH || بر نا مستعدان :– H || 2 شریران : + الحمد لله رب العالمین تم تحریره فی شهر محرالحرام سنة ۱۹٤ M (نسخهٔ M در اینجا خاتمه می یابد)، + تمت الرسالة والصلواة علی خاتم الرّسالة T (نسخهٔ T نیزدراینجا خاتمه می‌یابد) || وگفته اند ... کل البیان : – H || 10 وقدر... نشناسد :– H || 11 شریر ندهند : شریر دهند H || شریر ندهند : + ومعاهدت می‌کنم با خدای تعالی ورسول که هرکه بر این برود وبخلاف این نفرماید ایزد تعالی اورا مقصود حاصل کناد واسباب سعادات جاودانی ونعیم این جهانی که ورای همهٔ سعادت است میسر گرداناد بمنه وجوده وسعة فضله وکرمه تمت الرسالة ایزد شناخت تصنیف القاضی ابو المعالی عین القضاة همدانی نور الله مرقده S (نسخهٔ بدل با علامت خ ل)

افتد . ایزد تعالی آنچه نزدیك کننده برضای اوست مارا بدان نزدیك گرداناد وآنچه دورکننده است از رضای او مارا ازآن باز داراد ونعیم آن جهانی که ورای همه سعادتهاست میسّر گرداناد ، بمنّه وجوده وکرمه بحقّ النبی وآله وصحبه الاکرمین الاطهرین . تمّت الکتاب والحمد لله ربّ العالمین .

---

2 باز داراد : -H

ذيل

(۱۴)

# كلمات ذوقية

او

# رسالة الابراج

باهتمام هنری کُربین

بسم الله الرحمن الرحيم

## الكلمات الذوقية للامام الشهيد السهروردى

قدس الله روحه

(١) قال : هذه كلمات ذوقيّة ونكات شوقيّة كُتبت بالتماس بعض اخواننا ، اخوان التجريد .

(٢) اعلموا ، اخوان التجريد ـ أيّدكم الله بنور التوحيد ـ أنّ فايدة التجريد سرعة العود الى الوطن الاصلىّ والاتّصال بالعالم العلوىّ . ومعنى قوله ـ عليه الصلوة والسلام ـ « حبّ الوطن من الايمان » اشارة الى هذا ، ومعنى قوله تعالى فى كلامه المجيد « يا ايّتها النفس المطمئنّة ارجعى الى ربّك راضيّة مرضيّة » ، فالرجوع يقتضى سابقة الحضور ، ولا يقال لمن ما رأى مصر « ارجع الى مصر » . واياك أن تفهم من الوطن دمشق أو بغداد وغيرهما ، فانّهما من الدنيا ، وقد قال الشارع « حبّ الدنيا رأس كلّ خطئة » .

(٣) فاذا عرفت معنى وطنك ، فاخرج من « القرية الظالم أهلها » .

---

3-2 الكلمات ... روحه S : رسالة اخرى له قدس الله واور ضريحه A || 4 قال هذه S : ـ A || ونكات S : ونكبات A || 5 التجريد : + لشهاب الدين السهروردى A || 7 العلوى A : العقلى S || 9 ومعنى ... المجيد S : وقوله تعالى A || 9 يا ايتها النفس ..: سورة٨٩ (الفجر) آية ٢٧-٢٨ || 10 الى ربك ... مرضية S :ـ A || 12 فانهما S : ـ A || وقد S : ـ A || 14 عرفت : فطنت S || القرية ..: سورة ٤ (النساء) آية ٧٧، انظر قصة الغربة الغربية ، الفصل٢ (مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق، ط . هنرى كربين ، تهران ١٣٣١، ص ٢٧٧)

فما فايدة التجريد والخفّة ، ان لم يكن حاصله الوصول ؟ من جرّد صورته عن علايق الطبيعة ولم يسع فى الوصول الى عالم الحقيقة ، كان كمن ركّب دواءً لعلاجه واصلاح مزاجه ، ولم يتناول منه شيئاً .

(٤) نعم ! المطيّة التجريد . لو شرع بعده فى البروز عن الستّة ، وترك العشرة ، وقطع الاربعة ، والتوجّه الى عالم الاحد ، استحقّ الوصول ، الفوز كلّ الفوز لاخوان التجريد ، اذ تجريدهم الى نور التوحيد .

(٥) قد أشرق شعاع شمس اللاهوت على سطوح الامكان . فالى متى تمكثون فى ظلمات زوايا الاجسام ؟ تعبدون الهياكل الجسمانيّة كالاصنام ؟ طوبى لمن خرج عن خلال بدنه ، ودخل كعبة الايمان ، وظعن عن ظلمات العمى والحرمان . فعليكم بالباب وملازمة الجناب ، فانّه باب ما خسر طالبه ولا خاب قاصده .

(٦) سلام على نفس تركتْ وكرها ، وتوجّهت الى ربّها ؛ تركتْ ثقل الاشباح ، وفرحت بخفّة الارواح ؛ قطعت مسالك الناسوت ، ووصلت الى منزل اللاهوت ؛ وتخلّصت من قيود العشرة ، وتبجّحت بصحبة العشرة ؛ وارتقتْ من حضيضٍ الاحض الى الاوج الاقدس ؛ فنالت ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

(٧) طوبى لقومٍ مقامهم فى عالم العبوديّة ، ومطارهم فى فضاء القيّوميّة .

---

2 علايق الطبيعة A : العلايق الطبيعية S || 4 المطية A : البسيطة S || 5 والتوجه ... الاحد S :– A || استحق A : الحق S || 7 أشرق : + على A || 9 عن ظلمات A: من ظلمات S || 10 باب S :– A || 13 مسالك S : مناسك A || 14 قيود العشرة : يعنى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة || بصحبة العشرة : يعنى العقول ، انظر الفصل ٣١ || 15 من حضيض الاحض A : عن الحضيض الاحس S || الاوج الاقدس S : اوج القدس A || 17 فى عالم العبودية : فى عالم العندية S فى (با تشديد الياء) A (كذا)

ربّنا! اجعلنا ممّن تشبّه بأبيه، وقطع نسبة أبويه؛ لا يركن الى كينونته في عالم الاركان، ولا يأنس الى مجالسة سكّان المكان والزمان، كى لا يتحبّس في سجّين الحدثان.

(٨) واعلم أنّ «حبّ الوطن من الايمان». ان كنتَ من الرجال، فلا تقنع بمجرّد القيل والقال، ولا تضيّع أنفاسك النفيسة في استيفاء اللذّات الخسيسة. الى متى تنغمس في الرمس وتفوتك أنوار أشعّة الشمس؟

(٩) قد أفاضت الانوار على القوابل، وأصلحت أمزجة الهياكل. وكون الاكمه يجحد ولا يشاهد نوراً غير قادح في افاضتها. ومن شأن العنبر العبق أن يفوح، فيعطّر مجالس الانس و مراقب طالب القدس. وحرمان المزكوم عن رائحته اللذيذة، لشدّةٍ حصلت في مشامّ دماغه، لا يقدح في طيبه شيئاً.

(١٠) لو انقشع غيم غموم المهلكات، وارتفع سحاب سموم المتلفات، لرأيتَ ما لا رأيتَ. أسّسْ سلّماً ستّ عشرة درجة، واصعد الى سطح سماء القدسيّات، لتتّصل بالروحانيّات الى العقليّات.

(١١) ثمّ اعبرْ الى كعبة الازل، وقل «انّى وجّهتُ للذى فطر السماوات والارض» وانشدْ:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر      فتشابها فتشاكل الامرُ
فكأنّها خمر ولا قدح      وكأنّها قدحٌ ولا خمرُ

---

1 كينونته: كينونيه A كينونه S || 2 يأنس S: تأنس A || مجالسة A: مجالس S || كى‌لا S: لى‌لا A || 5 تقنع S: تنقطع A || 7 أمزجة S: ارجت A || 8 يجحد S: يحجل (؟) A || نوراً A: نوره S || 9 فيعطر S: فيضوح A || 10 عن رائحته S: من الرائحة A || 14 بالروحانيات الى‌العقليات S: بالعلويات A || 15 كعبة A: الكعبة S || انّى وجهت ..: سورهٔ ٦ (الانعام) آيهٔ ٧٩

(١٢) وايقن أنّ من حلّ الرمز، فظفر بالكنز . ذوق ، ثمّ شوق ، ثمّ عشق ، ثمّ وصل ، ثمّ فناء ، ثمّ بقاء . وليس وراء عبّادان قرية ، وعبّادان غير متناهية .

(١٣) واعلم – أيّدك الله ببصيرة منه – أنّ القمر عاشقٌ صادق لملك الكواكب وسلطان النيّرات السيّارات بعبوره ميادين السماوات، قاهر الظلمات بالنور ، حافظ الازمان والدهور ، باسط الخيرات على سطح الارض ، مخرج المواليد من القوّة الى الفعل ، سيّاح الوجود ، حافظ آيات الربّ الودود .

(١٤) ومن ذات العاشق المسكين التوجّه الى جناب معشوقه والتوصّل الى وصل محبوبه . فلهذا صار القمر سريع السير ، لا يمكث فى منزل الا يومين ، ويسير سيراً حثيثاً حتّى يرتقى من حضيض الهلاليّة الى أوج البدريّة .

(١٥) فاذا قارب المقابلة ، انعكست الى ذاته الاشعّة الشمسيّة ، فأضاءت ذاته بأنوارها بعد ما كان مظلماً ، واستنار بأشعّتها بعد ما كان مقتماً . فنظر الى ذاته ، فما كان منه شيءٌ خالياً من أنوار الشمس . فقال « أنا الشمس ! »

(١٦) فأبو يزيد (البسطامى) و (حسين بن منصور) الحلاج ، و غيرهما من أصحاب التجريد ، كانوا أقمار سماء التوحيد . فلمّا أضاءت أرض قلوبهم بنور ربّهم ، باحوا بالسرّ الواضح الخفىّ فأنطقهم « الله الذى

1 فظفر : ظفر S ضفر A || ثم عشق S : — A || 2 وراء S : بعد A || 4 صادق S : — A || 5 النيرات A : — S || السيارات S : السيرات A || بعبوره S : لصوره A || 13 المقابلة S : البدرية A || 14 واستنار A : وأنار S || 15 فما كان منه A : فما رأى S || 19 الله الذى .. : سورة ٤١ ( فصلت ) آية ٢١

أنطق كلّ شيء»، والحقّ ينطق على لسان أوليائه

(١٧) عليك بحلّ الطلسم البشرىّ ، فانّ كنوز القدس كامنة فيه . فمن حلّه ، ظفر بالمقصود ووصل الى المعبود ، وارتقى من هبوط الاشباح الى شرف الارواح ، وصعد من حضيض أسفل السافلين الى أوج أعلى علّيّين ، وعاين الجمال الاحدىّ ، وفاز بالوصول السرمدىّ ، ونجا من شبك الشرك .

(١٨) وطريق حلّه أن تعتصم بحبلٍ ذى شعبين تقيّد به النمر والضبع. ثمّ اعبرْ على ثلثمائة وستّين بحراً ، ثمّ على مائتين وثمانية وأربعين جبلاً المربوطة بأربعة جبال الموضوعة فى ستّ جهات . ثمّ بعد هذا تصل الى قلعةٍ حصينةٍ ، ذات عشرة أبراج ، ساكنة على قلل الجبال، المتحركة لحركة ظلّ الشاهق العظيم .

(١٩) فترى بالبرج الاوّل شخصاً فصيحاً صاحب البيان ، رطب اللسان ، عنده أنواع المطعومات وأصناف المذوقات . فايّاك أن تغترّ بعذوبته ،

---

2 فيه S : ـ A || 4 السافلين A : سافلين S || أعلى A : ـ S ||5عليين A : العليين S || 7 ذى شعبين A : ذات الشعبين S || 8 وأربعين جبلاً : تعيين العدد مبنى على ما تقرر فى علم التشريح أن عظام بدن الانسان مائتان وثمانية وأربعون M || 9 المربوطة ... الموضوعة A : المربوط بأربع جبال الموضوع S ، وهى جبال اليدين والرجلين M || فى ست جهات : وهى القدام والخلف واليمين واليسار وفوق وتحت M || 10 قلعة حصينة : أراد بالقلعة الحصينة رأس الانسان M || أبراج : البرج جمعه البروج ، والابراج غير مستعمل ، اما لانه جمع للبروج والبروج جمع البرج ، فهو جمع الجمع، أو لانهجمع برج ابتداءً كما يشعر بظاهر كلام المصنف حيث استعمل الابراج تارة والبروج اخرى M || ساكنة : صفة لقوله «قلعة حصينة» كما أن قوله «ذات أبراج» صفة اخرى لها ، فهى اذن صفةبعد صفة، ويحتمل أن يكون قوله «ساكنة» صفة للابراج ، اى ساكنة علىجبال هذه القلعة واعتبر السكون علىقلل الجبال اذ هى شبيهة بذلك M || قلل A : تلك S || المتحركة . . . العظيم A : ـ MS || 11ظلا : ضل A || 12 شخصاً A · شيخاً S

اذا رأيته ؛ أو تلتفت الى حلاوته ، اذا عاينته! فانّ عُقبى عذوبته غمّ ، وآخر حلاوته سمّ؛ ورُبّ شهوة ساعةٍ أورثت حزناً طويلاً .

(٢٠) فاذا عبرتَ ( من البرج الاوّل ) وصلتَ الى البرج الثانى وجدته ذا بابين صغيرين موضوعين فى طول القلعة ، وطريق الصعود ( الى هذا البرج ) صعب لا يتيسّر الا بسلّم الهواء . فاذا صعدت ، رأيت شخصين ساكنين على قباب القلعة ، عندهما أنواع الارايبح الطيّبة يفوح منها روايح العنبر الاشهب والمسك الاذفر . فاحذرْ كيلا يحجبك الارايبح الجسمانيّة عن النفحات الروحانيّة .

(٢١) فاذا عبرتَ ( من البرج الثانى ) وصلت الى البرج الثالث الموضوع فى عرض القلعة ، ذات منظر بين لوزتين حواليهما أطناب أبريسم وبينهما تلّ ، وفى كلّ منظرةٍ سرير معمول من عاجٍ وآبنوس ، فوق كلّ سريرٍ شخصٌ رشيق القدّ ، عقيق الخدّ ، لطيف الشمايل ، ظريف الخصايل ، ينظر بين حسن الانوار ، فيحسن الاخبار . لاتقفْ عند منظره البهىّ ومخبره الشهىّ . فاعبرْ عنه عبور العاشق الى الجمال الاحدىّ .

(٢٢) فاذا عبرتَ ( من البرج الثالث ) وصلت الى البرج الرابع الموضوع على أطراف القلعة ، ذات قصرين حصينين ؛ يحيط بكلّ قصرٍ

---

1 اذا عاينته A : — S || 4 وجدته A : — S || ذا بابين A : ذات بابين S || الصعود : + اليها A || 5 الهواء S : الهوى A ، اذ الشم لايتصور بدون توسط الهواء M || 6 منها S ( أى من تلك الارايبح) : منهما A || 7 كيلا يحجبك S : أن يعجبك A || الجسمانية S : الجرمانية A || 8 الروحانية S : الرحمانية A || 9 وصلت A : ووصلت S || 10 لوزتين A : اللوزتين S || حواليهما S : وحوالى المنظر A || أطناب : + سود S || 11 وفى كل منظرة S : فى منظرة A || 13 بين S : من A || 16 حصينين S : حسنين A || يحيط A : يحوط S

سور غضروفیّ . يجذب ( هذا البرج الرابع ) الاصوات الطيّبة من الآفاق اليه ( اى الى نفسه ) ، ويجتمع عنده من النغمات الرخيمة والالحان اللذيذة . فاجتهد أن تعبر عنه .

(٢٣) فتصل الى البرج الخامس المحيط بالكلّ، مُدرك الضدّين ، الصلابة واللين .

(٢٤) وبعده البرج السادس ، أوّل الابراج الجوّانيّة . ترى حجرةً منوّرةً مضيئةً بأنوار أشعّة الابراج الخمسة .

(٢٥) والبرج السابع خزانة لهذه البروج .

(٢٦) ثمّ البرج الثامن الذى يجتمع فيه متاع الحجر الجوانيّة والبرّانيّة ، ويفرق به بين الصديق والعدوّ .

(٢٧) والبرج التاسع المفضض الذى يختلف اسمه بحسب ما ينعكس

---

1 غضروفى S : عطروفى A || 3 عنه S : منه A || 4 بالكل S: بكل A || الضدين S: ــ A || 6 وبعده S : ثم A || الجوانية : فرغ عن بيان البروج الظاهرة فشرع فى بيان البروج الباطنة وهى الحواس الخمس الباطنة التى أثبتها الحكماء... الجو (بفتح الجيم وتشديد الواو) فى الاصل ما بين السماء والارض ... ثم استعمل فى وسط الشيء ... ثم استعمل فى داخل الشيء ... ومقابل البرانى كما ذكره المصنف فى البرج الثامن . . . والمراد بالجوانى الداخلى ، وبالبرانى الخارجى ... وبالجملة فالمراد بالجو الوسط ، والمراد بالوسط الداخل، والبر فى الاصل خلاف البحر ... والمراد بالبر ههنا الخارج... فان قيل: قد تقرر أن البرج هو الشيء المعلوم الخارج الظاهر الذى يراه كل أحد ... فالبرج لايكون داخلا بل هو خارج البتة ، فما معنى قوله «اول الابراج الجوانية» ؟ قلت: برج القصر كما يكون خارجاً يكون داخلا أيضاً ، اذ البرج هو الشيء المعلوم الممتاز عند من يحضره ويراه، والداخل والخارج فى هذا المعنى سواء ، اذ من دخل القصر يشاهده ويراه. والمراد بأول الابراج الجوانية الحس المشترك، وانما جعله أول الابراج الجوانية لان موضعه مقدم البطن المقدم من الدماغ M || حجرة S : حجراً A || 7 مضيئة S : ــ A ، يعنى ان الحس المشترك شبيه بالحجرة المضيئة بأنوار أشعة الحواس الخمس M || 8 لهذه البروج : أراد بالبرج السابع الخيال M || 9 الذى S : ــ A ، وهى القوة المدركة للمعانى الجزئية القائمة بالصور المحسوسة الموجودة ، وهو الوهم || 11 المفضض A : المفصص S أى المفرق M || اسمه : فان استعملته القوة الناطقة فاسمه المفكرة ، وان استعمله الوهم فى الصور والمعانى فاسمه المتخيلة M

اليه من أشعّة الكواكب والقمر .

(٢٨) والبرج العاشر خزانة بعض الحجر الجوّانيّة .

(٢٩) فاذا قطعتَ هذه المنازل وعبرتَ هذه المراحل ، وصلتَ الى بلاد الثبات والتمكين . فأوّل ما ترى شيخ كبير القدر ، أحسن وأنور من البدر . مع أنّه فى حيّز الامكان ، لا يحواه مكان ؛ سريع الانقباض

---

1 والقمر : فالمراد بالكواكب القوة الوهمية ، والمراد بالقمر النفس الناطقة والقوة العاقلة . فان قيل : المشهور بين المشايخ أن النفس الناطقة كالشمس وقد سبق تفصيل ذلك ، فلاى سر عدل المصنف عن ذلك الى تشبيهها بالقمر ؟ قلنا : ان الشمس اذا طلعت طمست نور الكواكب بخلاف القمر ، فان نوره غير طامس لانوار الكواكب ، فالكوكب هو عند طلوع الشمس كالسراج وقت طلوعها ، والقوة الوهمية بالنسبة الى القوة العقلية ليست كذلك ، اذ قد تقرر آنفاً انها تنازعها وربما تغلبها M || 2 الحجر A : الحجرة S ، اشارة الى البرج الذى هو خزينة للبرج الثامن الذى هو القوة الوهمية ، وهى القوة التى سموها تارة حافظة واخرى فاكرة ، وهى خزينة للاحكام الوهمية كالخيال بالنسبة الى الحس المشترك . . . فان قلت : فاذا لم تكن هذه الحواس الخمسة على هذا النمط ثابتة عند المصنف اذ هو اشراقى ، كما تبين من التقرير السابق ، فلم أشار فى هذه الرموز الى هذه الخمسة على الترتيب المذكور ، وكذا كلامه فى « هياكل النور » ؟ فانه أثبتها هناك على النمط المزبور . قلت : كلامه ههنا مبنى على القول المشهور ، وكذا كلامه فى « هياكل النور » ، وأما كلامه فى « حكمة الاشراق » فمبنى على التحقيق دون التقليد M || 3 هذه المنازل و عبرت S : — A || وصلت S : ووصلت A || 4 والتمكين S : والتمكن A ، ان التلوين صفة لارباب الاحوال والتمكين صفة لارباب الحقايق ، فمادام العبد فى الطريق فهو صاحب تلوين ، و اذا وصل فهو صاحب تمكين فقوله « وصلت .. » اشارة الى ان السالك بمجرد العبور يصير صاحب التمكين لا صاحب الفناء والبقاء M || 4 شيخ S : شيخاً A || 4-5 من البدر : فالمراد بهذا الشيخ الذى وصفه بهذه الصفات العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال عند هؤلاء الحكماء ، المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً » (سورة ٧٨ ، النبأ ، آية ٣٨) ، المؤثر فى عالم العناصر ، المفيض لارواح البشر M | 5 الامكان : يعنى الامكان الذاتى بمعنى الاحتياج الى الغير ، لا الامكان المقرون بالحدوث الزمانى الذى حاصله أن يكون مسبوقاً بالعدم ، اذ العقول عند الحكماء غير مسبوقة بالعدم الزمانى ، بل هى ممكنة الذات قديمة بالغير M

بلا حركة ، بطيء الانفعال بلا سكون، ضحوك السنّ بلا أسنان، فصيح البيان بلا لسان ، مبلغ الوحى والالهام الى الانبياء والاولياء العظام الكرام. فالزمْ بابه واغتنمْ خطابه وخطاب اخوانه التسعة.

(۳۰) واعلمْ أنّهم القوم الذين لا يشقى بهم جليسهم ولا يستوحش منهم أنيسهم ، وهم خلاصة الوجود ، المقرّبون الى المعبود.

(۳۱) فاذا صاحبت هذه العشرة الكرام البررة ، وتخلّقتَ بأخلاقهم ، وشاهدتَ أفعالهم ، وارتقيتَ من واحدٍ الى واحد ، فربّما أشرقت عليك الانوار القيّوميّة والآثار اللاهوتيّة . فتخلّص من ربقة الرقّ والحدثان ، وتصل الى القديم المنّان ، وتستغنى بالعيان عن البيان ، وتصل الى قوله «والى الله تصير الامور» وقوله «الى ربّك منتهاها» ، وتقول بلسان الحال.

---

1 بلاحركة : اى منقبض عمن ليس من اخوان التجريد بمعنى‌انه بعيد عنه ولاحركة له M || بلا أسنان : المراد بالضحك الرضى ، يعنى هو راضٍ عمن يشبه به فى التجرد وقطع العلائق البرزخية M || 2 مبلغ الوحى : اذ العقول هم الملائكة ، فالعقول العشرة بلسان الشرع ملائكة والملاء الاعلى ، وبلسان الحكماء عقول . وقوله «شيخ» اشارة الى أنه مرشد كالشيخ ، و رمز خفى الى أن السالك لايحتاج عند هؤلاء الى الشيخ المرشد ، اذ التجرد كاف والعقل العاشر مرشد ، فلا حاجة الى مرشد آخر خلاف ما عليه المشايخ والصوفيون ، ففيه ميل الى مذهب الاشراقية ومبنى الكلام عليه M || 3 اخوانه S : اخوانك A ، وهى ساير العقول العشرة من العقل الاعلى الى هذا العقل الذى هو العقل العاشر ... و تحقيق العقول العشرة على‌مذهب الحكماء وعلى زعمهم ، انالله – عز وجل – لايصدر عنه الا الواحد وان صدور المركب عنه محال ، مشهور يعرفه كل أحد M || 4 بهم S :– A || 6 هذه A :– S || البررة جمع بار من البر وهو الاحسان الى الغير ، وهؤلاء أسباب لوجود كل موجود M || 7 وارتقيت ... الى‌واحد S :– A، حسب ارتقائك من تجرد الى تجرد حتى‌تنتهى الى نور الانوار M || 8 الانوار S : انوار A || 8 والحدثان S : والحرمان A || 10 والى الله ..: سورهٔ ۴۲ (الشورى) آيهٔ ۵۳ || الى ربك..: سورهٔ ۷۹ (النازعات)آية ۴۴ || بلسان الحال : اشارة الى أنه وان اضمحل لسان القال فى مقام الوصول والاتصال الا ان الحال باقٍ على الحال ، وهذا اللسان أبلغ وأصدق M

(٣٢) وكان ماكان ممّا لستُ أذكره ، فظنّ خيراً ، ولا تسأل عن الخبر.

---

1 وكان ماكان: ان المصنف ختم كتابه بما فتحه به ، لان فاتحة كتابه حديث الوطن الاصلي وتحقيق المبدأ ، وان المعاد هو المبدأ، يعنيان الكل من الله بدأ والى الله يعود M || مما : فيما ASh ; A || أذكره : ادركه S A || فظن خيراً : ذكر الظن تنبيه على قصور السامع والمخاطب ، كأنه قيل : أنت لخساسة همتك ودناءة طبيعتك وان لم تقدر على الجزم، فلا تكن في مرية من ذلك ، بل كن ظانا لا شاكاً ، فان الظن أدنى مراتب الايمان ... ان الختم على لفظ الخبر تنبيه أن خاتمة كتابنا جامعة بين الحسنين ، حسن الصورة و هو ظاهر ، وحسن المعنى اذ الوصول هو المقصد الاعلى والمطلب الاعلى ... M

# فهرست اعلام

## فهرست اصطلاحات

## ح



## خ



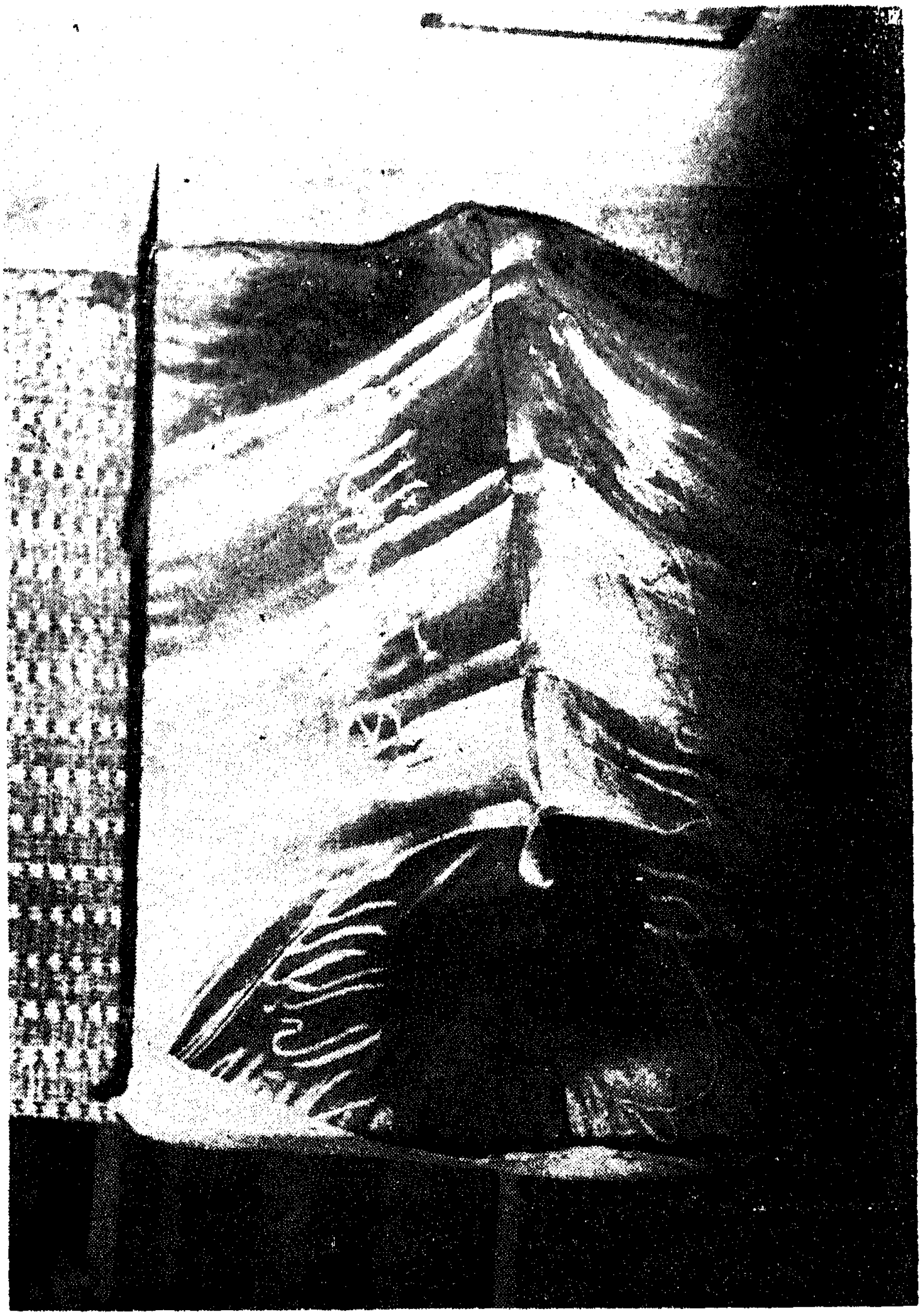
## د

## غ

## و

# فہرست آیات قرانی

# فهرست احادیث و مأثورات



تصویر ۴ ـ آرامگاه سهروردی در حلب

## SOMMAIRE DES PROLEGOMENES III



## TABLE DES PLANCHES HORS-TEXTE

ville était le pays d'origine de Shamsoddîn Shahrazôrî, biographe et commentateur du Shaykh al-Ishrâq.

86. Sur Sojâs, voir le *Farhang* cité ci-après, vol. II, p. 141.

87. Cf. *Farhang-e joghrâfiyâ-ye Irân, Jald II, Astân-e yekom*. Téhéran, publié par la Section géographique de l'État-major, 1328 h.s. (1950), p. 158.

88. Sur Marâgha, cf. Le Strange, *op. cit.*, p. 164.

musicale permettant de passser d'une tonalité à une autre; c'est peut-être trop dire ici. *Safîr* (avec l'initiale *sâd*) peut s'appliquer à tout *chant* ( ou sifflement ) d'un oiseau; c'est peut-être alors ne pas assez dire. Le mot *incantation* ( de la racine latine *cantare*, chanter) semble chargé d'une certaine vertu convenant particulièrement bien à ce dont il est question ici. Nous tentons de le dire brièvement dans le texte. Quant au mot *Sîmorgh*, c'est la forme persane dérivant de l'avestique *Saena-mergha*, lequel est féminin. Le persan ne connaît pas de genre grammatical; raison de plus pour conserver en français le genre grammatical du mot dans l'Avesta.

73. Cf. la référence donnée ci-dessus note 64.

XII 74. L'opuscule se présente aussi sous le titre de *Rawzat al-Qolûb*, lequel ne fait que substituer un terme arabe (*rawzat*, *rawdat*) au terme persan (*bostân*).

75. Cf. *Opera metaphysica I*, *Prolégomènes I*, p. XVI, note 19.

76. Voir ce récit de l'apparition d'Aristote rapporté dans les *Talwîhât*, in *Opera metaphysica I*, pp. 70 à 74.

77. Cf. *Le Diwân* d'al-Hallâj, éd. et trad. par L. Massignon, fragment n° 52 (Journal Asiatique, janv.-mars 1931, pp. 86-87).

78. *Ibid.* fragment n° 53, p. 87.

79. *Ibid.* fragment n° 10, p. 46.

XIII 80. Cf. *Rayhânat al-adab*, II, pp. 235-236, et *Encycl. de l'Islam*, s.v. Sanâ'î.

XIV 81. Voir le texte arabe et la paraphrase persane du «Récit de l'exil occidental» (*Qissat al-ghorbat al-gharbîya*) in *Opera metaphysica II*, pp. 273 à 297, ainsi que nos *Prolégomènes II*, pp. 85 à 95. Une traduction française amplement commentée en est donnée dans notre ouvrage *En Islam iranien...* Livre II, chap. VI. Cf. déjà *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (ci-dessus note 57).

82. Sur ce personnage, voir *Rayhânat al-adab*, IV, p. 32, n° 67; Ritter n° 22; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, II, 234; Storey, *Persian Literature*, I, 10.

83. C'est à ce cordial accueil que fut due la publication de notre opuscule *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* comme n° 3 des «Publications de la Société d'Iranologie», avec une préface d'I. Pouré-Davoud (Téhéran, 1946).

*Appendice* 84. Cf. G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1930 (1re éd. 1905), p. 223. Les sources de l'auteur sur ce point sont: Ibn Hawqal (367/978), Qazvînî ( 674/1275 ), Yâkût (623/1225), Abû'l-Fedâ (721/1321), Mostawfî (740/1340).

85. Sur Shahrazôr, cf. *ibid.* p. 190. Rappelons que cette

note 52, sont à réviser.

57. Sur le symbolisme des « deux ailes » de Gabriel, cf. encore *En Islam iranien...* Livre II, chap. VI, et *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (Eranos-Jahrbuch XVII/1949).

58. Traduction française de «L'Archange empourpré» publiée dans la revue *Hermès* (éd. par Jacques Masui) I, Paris 1963; reprise dans notre ouvrage *En Islam iranien...* Livre II, chap. V.

VI 59. Sur la montagne psycho-cosmique de *Qâf*, cf. nos deux ouvrages: *Avicenne et le récit visionnaire* (supra note 45) et *Terre céleste...* (supra note 11), index s.v. Qâf.

60. Références données ci-dessus notes 36 et 58.

VIII 61. Cf. notre introduction à Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (Bibliothèque Iranienne, vol. 8), Téhéran-Paris 1958, pp. 47-48.

IX 62. Traduction parue dans les *Recherches philosophiques* II, Paris 1933, pp. 371 à 423. La traduction du texte et celle du commentaire ont été faites à l'époque sur un ms. unique, antérieurement à l'édition Spies. Tout cela a donc besoin d'être sérieusement révisé et le sera à l'occasion de la traduction incluant l'ensemble du corpus des récits, déjà annoncée ici.

63. O. Spies, *The Lover's Friend*, Delhi, Jamia Press, 1934. Depuis lors, cf. références données ci-dessus note 53.

64. Cf. Rûzbehân, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (ci-dessus note 61), notre traduction du chapitre I$^{er}$, pp. 107 ss.

65. Cf. les références données ci-dessus note 36.

66. Cf. *En Islam iranien...* Livre II, chap. VI, § 5: Le secret de la cité personnelle.

X 67. Shaykh Aghâ Bozorg Tehrânî, *al-Dharî'at ilâ tasânîf al-Shî'a*, vol. 19, p. 362, n° 1618, qui, ayant rappelé cette fausse attribution, donne comme auteur de l'ouvrage Amîr Kamâloddîn Hosayn ibn Shihâboddîn Tabasî Gâzargâhî; sur ce personnage, voir *ibid.* 2, 148. La rédaction en fut commencée en 908 h.

68. Traduction parue dans la revue *Hermès*, III$^{e}$ série, n° 3, Bruxelles-Paris, nov. 1939, pp. 38-50.

69. Cf. les références données ci-dessus note 55.

70. Cf. les références données ci-dessus note 36.

XI 71. Cf. notre livre sur Avicenne (supra note 45); *Terre céleste...* (supra note 11) et *En Islam iranien...* index s.v. Sîmorgh.

72. Traduction parue dans la revue *Hermès*, III$^{e}$ série, n° 3 (supra note 68), pp. 22-37. Nous avions alors traduit «La modulation du Sîmorgh». Techniquement, modulation désigne une phrase

note de notre édition des *Opera metaphysica II,* p. 157.

40. *En Islam iranien*. . . Livre II, chap. IV, § 5.

41. Voir les textes de Sohrawardî traduits dans notre livre *Terre céleste*. . . 2ᵉ partie, I. Pour la différenciation entre l'« imaginaire » et l'« imaginal » cf. notre article *Mundus imaginalis,* in Cahiers internationaux de symbolisme, 1965 ; *Le « Récit du Nuage blanc » d'après le commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî* (Eranos-Jahrbuch XXXVIII/1969), à paraître.

IV 42. Pour l'ensemble de la question, cf. *En Islam iranien*. . . Livre I, chap. IV.

43. Nous pensons ici à l'excellent ouvrage de Mme Irmgard Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (Beitraege zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 7), Tübingen 1969, recherche approfondie qui dissipe beaucoup de malentendus et dont toute recherche sur le *ta'wîl* pourra tirer grand profit.

44. Pour une analyse plus détaillée, cf. *En Islam iranien*. . . Livre II, chap. III, § 3.

45. Cf. notre livre sur *Avicenne et le récit visionnaire,* T. I : *Le cycle des récits avicenniens* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4), Téhéran-Paris 1954, pp. 215-222.

46. *Ibid.* pp. 259 ss.

47. *Ibid.* pp. 191 ss., 195 ss.

48. *Ibid.* pp. 206-212.

49. *Ibid.* pp. 206-207.

50. *Ibid.* pp. 214-215.

51. *Ibid.* pp. 226-235.

V 52. Voir *Le Bruissement de l'Aile de Gabriel, traité philosophique et mystique,* publié avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus (Journal Asiatique, juil.-sept. 1935, pp. 1-82).

53. Cf. entre autres notre ouvrage sur Avicenne (supra note 45) index s.v. « Récits de Sohrawardî » et *En Islam iranien,* index s. v.

54. Terme persan qui désigne, on le sait, une loge ou couvent de soufis.

55. Sur *Nâ-kojâ-âbâd,* le « pays du non-où » qui n'est nullement une « utopie » idéologique, cf. l'article cité ci-dessus note 41, sur *Mundus imaginalis ;* en outre nos deux études : *Au « pays » de l'Imâm caché* (Eranos-Jahrbuch XXXII/1963) et *Le Récit du Nuage blanc*. . . (ci-dessus note 41).

56. Les pp. 4 ss. et 19 ss. de la publication citée ci-dessus

chez Sohrawardî, l'usage qui en est fait couramment n'est pas exempt d'un humour involontaire.

26. C'est le verset 29 : 42. « Ces paraboles, nous nous en servons pour les hommes ; ne les comprennent que ceux qui savent. »

27. Cf. Sayyed Haydar Amolî, *La philosophie shî'ite* (Bibliothèque Iranienne, vol. 16), Téhéran-Paris 1969, pp. 103-104 du texte arabe ; notre traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, index s. v. Paraclet ; *En Islam iranien. . .*, le Livre VII.

27a. Le texte porte *al-Mazhar al-a'zam al-anwarî al-arwahî al-Fâraqlîtî.* Toute la construction adjectivale est à noter (deux adjectifs relatifs formés sur un élatif, où il y a peut-être à déceler un iranisme).

28. Pour ce qui suit, cf. *En Islam iranien. . .* Livre VII, chap. III (le XII^e^ Imâm et le règne du Paraclet).

29. Ici une note en marge du ms. Râgib 1480 porte : « *al-Fâraqlîtâ,* c'est-à-dire l'Esprit-Saint ou Archange Gabriel ». L'identification du Paraclet et de l'Esprit-Saint s'accorderait avec l'Évangile de Jean ; malheureusement, dans le contexte de l'*Ishrâq,* le « Père » est précisément cet Ange-Esprit-Saint, et il est dit que le « Père » vous enverra le Paraclet. Le cumul semble difficile.

III 30. Cf. Zambaur, *Manuel de chronologie,* 228, et *Encycl. de l'Islam,* s.v. Kharpût.

31. Cf. L. Massignon, *Le Dîwân d'al-Hallâj,* in Journal Asiatique, janvier-mars 1931, p. 35.

32. Le verset de l'Év. selon saint Mathieu 5 : 48 porte exactement : « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

33. Cf. notre traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques,* index s.v. Évangile de Jean.

34. Cf. ci-dessus note 24.

35. Cf. également ci-dessus note 24 (le psaume fait partie des *Taqdîsât*).

36. Cf. notre étude *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique* (Eranos-Jahrbuch XXXV/1966), Zürich 1967. *En Islam iranien. . .* Livre II, chap. III et IV.

37. *Ibid.* Livre II, chap. I et II, sur le sens et la portée de cette restriction qui est essentielle chez Sohrawardî.

38. Cf. ci-dessus note 11.

39. Voir le texte arabe des « Tablettes » (*Alwâh*) cité en

portant les derniers mots d'Aristote mourant : « Je remets mon âme au seigneur des âmes des philosophes » *(Khodâvand-e jânhâ-ye faylasûfân)*, lequel est l'Ame du monde *(Nafs-e Kollî)*. Comparer également l'interprétation du discours eschatologique du Seigneur dans l'Évangile selon Mathieu 25 : 35-46, chez Abû Ya'qûb Sejestânî, qui comprend ce discours comme adressé par l'Ame du monde à ses membres, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, pp. 112-113 et 114-117 (interprétation semblable dans le *Khwân-e Ikhwân* de Nâsir-e Khosraw).

21. Sur cette « hiérarchie longitudinale » (*tabaqat al-Tûl*) cf. *Prolégomènes II*, pp. 43 ss. Ce sont les « Lumières souveraines et suprêmes » desquelles procède l'Ordre latitudinal (*tabaqat al-ârd*), celui des Archanges-archétypes ou Seigneurs des Espèces. Si l'Intelligence agente est la dernière de la première hiérarchie, cela ne représente donc pas un rang inférieur qui rendrait difficile de l'identifier avec l'Esprit-Saint. C'est peut-être ce que perd de vue Dawwânî, et avec lui tous ceux à l'esprit desquels s'est présentée la même difficulté. On observera, en outre, que le mot «Péripatéticiens» se rapporte ici à des Péripatéticiens fortement teintés de néoplatonisme ; ce qui explique que, sur plus d'un point, les *Ishrâqîyûn* puissent s'entendre avec eux.

22. Voir le texte de Qotboddîn Shîrâzî dans notre édition des *Opera metaphysica II*, p. 157, en note, lignes 7 ss. Quant à l'expression « Livre zend », on sait qu'en fait le zend est le commentaire de l'Écriture qui est l'Avesta. A propos de la désignation de Zoroastre comme originaire de l'Azerbaïdjan, nous ne pouvons insister ici sur les vicissitudes qui ont abouti à ce résultat, — sur le pivotement de la cartographie (les *keshvars*) dont H. S. Nyberg fut le premier à s'aviser, et qui permit d'homologuer à l'occident du monde iranien l'emplacement des lieux saints originairement situés à l'orient. Cf. notre livre *Terre céleste*. . . index s. v. keshvar.

23. Cf. *En Islam iranien*, Livre II, chap. VII, § 3.

24. Voir *ibid.* Livre II, chap. III, § 5, notre traduction du psaume à l'Archange du soleil. Pour les étymologies proposées du mot Hûrakhsh, voir la note de Moh. Mo'în, dans son édition du *Borhân-e Qâte'*, s.v.

25. Bien qu'en persan l'on se serve aussi du mot *khâvar-shanâsân*, le terme arabe *mostashriqûn* est aussi couramment utilisé pour désigner les « orientalistes ». Si l'on compare avec le sens de ce mot

fois pour toutes; il est tellement plus simple de différencier notre Shaykh par sa qualifica ion de «Shaykh al-Ishrâq».

11. Sur le *Xvarnah* et la théosophie de l'*Ishrâq*, voir *Prolégomènes II*, pp. 34 ss.; nos deux ouvrages: *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel 1961, index s.v. et *En Islam iranien...* Livre II, chap. III et IV.

12. Cf. *ibid.* Livre I ( Aspects du shî'isme duodécimain ), chap. VI.

13. Cf. *Opera metaphysica* I, § 224, p. 504.

14. Une édition en fut donnée par le Shaykh Mohyîddîn Sabrî al-Kurdî, Le Caire 1335. Une traduction hollandaise en fut donnée jadis par S. van den Bergh, *De Tempels van het Licht*, in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, januari 1916, pp. 30-60.

15. Sur cette dynastie de philosophes iraniens, voir notre traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)* (Bibliothèque Iranienne, vol. 10), Téhéran-Paris 1964, p. 148, note 41.

16. Il y a lieu de rappeler ici la signification du terme « Temple de la Lumière » dans la gnose ismaélienne, où il désigne le *lâhût* de l'Imâm, cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9), Téhéran-Paris 1961, index s.v. « Temple de Lumière ».

17. Corr. texte persan p. 96 ligne 20, lire *Rabb-e tilism* au lieu de *tilism*.

18. On peut se demander s'il n'y a pas trace ici, d'une manière ou d'une autre, du mot de Jésus dans l'Évangile aux Hébreux, parlant de « ma mère l'Esprit-Saint » ; M. Rhodes James, *The Apocryphal New Testament*, pp. 2 ss.

19. Sentence évangélique dont l'écho s'est propagé amplement dans la gnose ismaélienne, par les *hadîth* où l'Imâm déclare : « Celui qui m'a vu, celui-là a vu Dieu » *(man ra'ânî fa-qad ra'â'l-Haqq)*, sans que cela implique l'idée chrétienne de l'Incarnation, mais la vision d'une personne théophanique. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, 3ᵉ traité, pp. (40)-(44) et (135).

20. De même que l'Intelligence ou Esprit-Saint est ici le « Père » dont parle l'Évangile de Jean, de même chez le philosophe ismaélien Nâsir-e Khosraw, c'est à l'Ame du monde que ce rang est attribué. Cf. notre édition, en collaboration avec Moh. Mo'in, de l'ouvrage persan *Jâmi' al-Hikmatayn, Le Livre réunissant les deux sagesses* (Bibliothèque Iranienne, vol. 3), Téhéran-Paris, 1953, p. 99. Là-même est citée la page finale du *Liber de Pomo*, rap-

5. Voir notre ouvrage à paraître (Gallimard, 1970), *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, T. I, tout le Livre II: « Sohrawardî et le monde spirituel de l'ancienne Perse».

6. Cf. *Prolégomènes I*, pp. 7 ss.

7. Pour le détail et les titres des ouvrages rentrant dans chacune des catégories, ainsi que pour les motifs de ce classement, voir *Prolégomènes I*, pp. 15 ss.

8. *Ibid.*, p. 17. On trouvera la traduction de deux de ces psaumes (psaume à l'Archange du soleil et psaume à la «Nature Parfaite») dans notre ouvrage annoncé ci-dessus (note 5), Livre II, chap. III.

9. *Ibid.* Livre II, chap. VII, et *Prolégomènes I*, pp. 43 à 62, sur la Tradition «orientale».

10. Cf. Hellmut Ritter, *Philologika IX: Die vier Suhrawardî, ihre Werke in Stambuler Handschriften* (Der Islam, XXIV. Bd., Heft 3/4, Leipzig 1937, pp. 270 ss.; pp. 270-286 pour les œuvres du Shaykh al-Ishrâq ). Rappelons encore ici, ce ne sera pas inutile, qui sont les quatre Sohrawardis. 1) Il y a «le nôtre», le Shaykh al-Ishrâq, de son nom complet: Shihâbaddîn Abû'l-Fotûh Yahyâ ibn Habbash ibn Amîrak Sohrawardî, ob. 587/1191. 2) Ziyâ'oddîn Abû'l-Najîb 'Abd al-Qâhir Sohrawardî (ob. 563/1167-68 ), élève d'Ahmad Ghazâlî, fondateur de l'Ordre des Sohrawardîya, dont le représentant principal en Inde fut Bahâ'oddîn Zakarîyâ Moltânî (ob. 660/12611-62), le shaykh du grand poète mystique persan Fakhroddîn 'Irâqî. 3) Shihâbaddîn Abû Hafs 'Omar ibn Mohammad ibn 'Abdollah ibn 'Ammûya Sohrawardî (ob. 632/1234-35). Nommé «Shaykh al-Shoyûkh» par le khalife Nâsir ( 575-622 ), il fut en quelque sorte le «théologien de la cour» khalifale à Baghdad. Il est l'auteur du célèbre manuel de soufisme intitulé *'Awârif al-Ma'ârif*; son enseignement eut de l'influence sur l'évolution du concept de *fotowwat*. 4) Son fils, Mohammad ibn 'Omar, est l'auteur d'un opuscule soufi en douze chapitres, intitulé *Zâd al-Mosâfir* (le Viatique du voyageur). Sur la ville de Sohraward, dans le nord-ouest de l'Iran et origine du lignage, voir ci-dessus l'appendice à ces prolégomènes, pp. 144 à 157. Disons dès maintenant que, lorsque l'on est *Sohrawardî*, c'est-à-dire originaire de Sohraward, on ne peut pas être *Halabî*, originaire d'Alep. Notre Shaykh al-Ishrâq est *Sohrawardî*, par le lieu de sa naissance, *Halabî* par le lieu de sa mort. Mais l'expression française « Sohrawardî d'Alep» ne fait pas cette distinction et est contradictoire. Nous nous en étions servi jadis, à l'exemple de quelques orientalistes. Il vaut mieux y renoncer une

# NOTES

*Transcription.* Notre imprimerie ne disposant pas de caractères munis de signes diacritiques, la transcription est ici simplifiée à l'extrême et se rapproche autant que possible de la prononciation persane. Le *hamza* et le *'ayn* sont représentés tous deux par une simple apostrophe. La voyelle *zamma* simple est toujours transcrite par la voyelle *o*; avec *scriptio plena*, par la voyelle *û*; la voyelle *yâ*, dans les mots de racine persane, par la voyelle *e*; avec *scriptio plena*, par la voyelle *î*.

1. La date de 587 h. est la date la plus communément admise par les biographes et les chroniqueurs. Quelques-uns cependant marquent une hésitation. Shahrazôrî semble hésiter entre fin 586 et 588 h. (O. Spies and S. Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, Stuttgart 1935, p. 100). L'auteur du *Bostân al-Jâmi'* (éd. Cl. Cahen, Bulletin d'études orientales T. VII-VIII, Damas 1938, p. 150 ) en place le récit sous l'année 588. En revanche, Abû'l-Fedâ confirme la date de 587 h. ( *Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux*. T. I, Paris 1872, p. 65).

2. Cf. notre article *Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran*, in *Acta Iranica* I. Téhéran, Bibliothèque Impériale Pahlavi, 1968, pp. 1-12.

3. Titres complets: 1) Shihâbaddîn Yahyâ Suhrawardî *Opera metaphysica et mystica* edidit et prolegomenis instruxit H. Corbin (Bibliotheca Islamica hrsgb. v. Hellmut Ritter, Bd. 16), Istanbul 1945. Gr. in-8°, LXXXI+511 pages. —2 ) *Œuvres philosophiques et mystiques* de Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî, I (*Opera metaphysica et mystica* II) (Bibliothèque Iranienne, vol. 2). Téhéran; Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952. Gr. in-8°, 104+350 pages. Chacun de ces deux volumes contient des prolégomènes développés en français, auxquels nous référons respectivement comme à *Prolégomènes I* et *Prolégomènes II*.

4. Cf. les «Eléments de bibliographie» annexés à notre *Histoire de la philosophie islamique*, I. Paris, Gallimard, 1964.

proximité du Lac d'Urmiyah, il était au cœur de la «géosophie» zoroastrienne, car sur ce paysage d'Azerbaïdjân, la tradition des Mages sassanides avait projeté et homologué tous les lieux saints de l'hagiographie zoroastrienne, originellement situés à l'orient du monde iranien (cf. ci-après la note 22).

Les deux planches inédites ( I et II ) établies spécialement (prise de vue et montage) pour le présent volume, révéleront sans doute à beaucoup, pour la première fois, l'intérêt du paysage de Sohraward et des bourgades qui composent le canton actuel de ce nom. Nous sommes heureux, M. Nasr et moi-même, de les présenter au lecteur dans ce volume commémorant spécialement le huitième centenaire de la mort du Shaykh al-Ishrâq. L'une de ces planches (planche I) présente une vue panoramique, prise de l'Est; l'autre (planche II), une vue panoramique prise du nord-ouest.

L'habitat a pu changer au cours des siècles; il reste que le site géographique est celui que contempla, pendant ses années d'adolescence, le jeune philosophe iranien qui voulut être «le résurrecteur de la théosophie des sages de l'ancienne Perse». Nous espérons que ces deux documents contribueront à provoquer les recherches en géographie humaine et géographie historique qu'appelle encore toute cette région, sans oublier le chapitre de «géographie visionnaire» que suscita ce paysage de légende. Peut-être alors l'accès matériel en deviendra-t-il plus aisé qu'il ne l'est présentement, et peut-être que d'ici quelques années les philosophes pourront se rassembler sur place pour commémorer, à Sohraward même, le souvenir de Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, Shaykh al-Ishrâq.

*H. C.*

de Qeydâr. Il est formé de vingt-cinq bourgades, grandes et petites. L'ensemble de la population (rappelons que l'édition citée ici est de 1328/1950) s'élève à douze mille habitants environ. Le chef-lieu du canton compte en gros une population de deux mille cinq-cents âmes. L'abondance de l'eau et la salubrité de l'air en sont réputées.» La notice donne ensuite les noms des principaux bourgs et bourgades du canton. Chacun de ces noms appellerait une recherche.

En somme, les renseignements qui nous sont fournis par cette notice qui est établie, elle, sur le terrain, correspondent en gros à l'état de choses constaté par Mostawfî. La ville de Sohraward, celle qu'avait connue Ibn Hawqal et dont Sohrawardî parle comme de sa ville natale, avait été ruinée par la tourmente mongole. Lors du passage de Mostawfî, Sohraward constituait un ensemble de villages et de bourgades diversement peuplés; c'est en gros l'état de choses que décrit la notice du «Dictionnaire géographique» cité ci-dessus, sauf que l'ensemble de villages et de bourgades est devenu administrativement un canton. Reste la question: dans l'ensemble des bourgades composant le canton, quelle est celle ou quelles sont celles qui, topographiquement, correspondent plus exactement à l'ancienne ville de Sohraward, telle que la connut Sohrawardî? Aux chercheurs d'élucider la question.

Mais il ne semble pas que Sohraward ait beaucoup sollicité jusqu'ici les recherches. Chacune de ses bourgades devrait faire l'objet d'une étude quant à son nom, son *situs*, sa topographie, ses bâtiments, sa population. On notera que Sohraward se trouve à peu près à la même latitude que Shîz, à l'ouest, la grande capitale religieuse des Sassanides, avec son Temple du feu auquel chaque souverain se rendait en pèlerinage immédiatement après son accès au trône (de Sohraward à Shîz, à l'ouest, la distance à vol d'oiseau n'est guère que de 70 milles). Sans doute y a-t-il là une indication qui n'est pas à négliger, lorsque l'on s'interroge sur le paysage — paysage extérieur et paysage mental — au centre duquel put faire éclosion le grand projet du Shaykh al-Ishrâq. A cela s'ajoute, bien entendu, avec plus de certitude encore, son séjour à Marâgha[88], où il fit ses premières études (de Zenjân à Marâgha la distance est d'environ 130 milles). Là-même, à

les traces de ses observations. Nos informations se réduisent hélas! pour le moment à quelques notices très brèves.

G. Le Strange consacra jadis une page de ses recherches à la ville de Sohraward, d'après les données des auteurs et géographes «classiques»[84]. Au IVe/Xe siècle, Ibn Hawqal pouvait écrire que Sohraward, avec sa nombreuse population kurde, était une ville de la même importance que Shahrazôr[85]. Située au sud de Zenjân, sur la route de Hamadan, c'était une cité florissante, ceinte d'un rempart et bien fortifiée. Là-dessus passa la tempête mongole. La notice de Le Strange s'inspire ensuite principalement des informations données par Mostawfî qui écrivait au VIIIe/XIVe siècle. «A l'ouest de Soltâniyeh se trouvaient les deux petites villes voisines l'une de l'autre, Sohraward et Sojâs, qui étaient encore de quelque importance, lorsque Mostawfî les visita au VIIIe/XIVe siècle, bien qu'elles soient maintenant complètement tombées en ruines.» En fait, Mostawfî décrit les deux villes comme ayant été ruinées durant l'invasion mongole, si bien qu'elles ne constituaient plus de son temps que de grands villages populeux. Sojâs se trouvait à cinq lieues, à l'ouest de Soltâniyeh[86], au milieu d'une centaine de villages dont l'origine remontait aux Mongols. L'auteur mentionne encore la tombe d'Arghûn Khân dans la montagne, et la construction sur l'ordre de sa fille, Oljaytû Khâtûn, d'un *Khângâh* de derviches. Finalement, dans une note, Le Strange considère Sojâs et Sohraward comme ayant maintenant disparu de la carte. Il rappelle que Sir H. Rawlinson (dans un article publié en 1840) parlait de Sojâs comme d'un village existant encore de son temps, à 24 milles au sud-ouest de Zenjân, mais considérait Sohraward comme aujourd'hui disparue.

Tout cela fait partie de la chronique savante, mais est vicié à la base par le défaut d'enquête «sur le terrain».

Le «Dictionnaire géographique de l'Iran (publié par l'Etat-major de l'armée iranienne) nous donne une description beaucoup plus satisfaisante, quoique sommaire, de l'état actuel des choses[87]. «Sohraward est le nom de l'un des cinq cantons *(dehestân)* de l'arrondissement *(bakhsh)* de Qeydâr, dans la département *(shahrestân)* de Zenjân. Ce canton se trouve dans la partie centrale de l'arrondissement, dans la vallée, et au pied du versant sud de la montagne

Appendice

# LA VILLE DE SOHRAWARD

Depuis longtemps nous nous étions posé la question: qu'en est-il advenu, au cours des siècles, de la ville de Sohraward, le pays natal de notre Shaykh al-Ishrâq? ( mieux vaudrait orthographier *Sohravard,* si ce n'était le souci d'harmoniser les transcriptions de la lettre *wâw* ). Cette ville est liée à une phase importante de l'histoire spirituelle et culturelle de l'Iran, ne serait-ce qu'en raison des quatre personnalités nommées ci-après ( voir *infra* la note 11 ), et dont l'une au moins fit souche jusque dans l'Inde. C'est évidemment la seule personnalité de notre Shaykh al-Ishrâq qui nous occupe ici.

On trouvera annexées au présent volume deux planches illustrant le souvenir de sa fin tragique et de son martyre: la citadelle d'Alep, en Syrie, où il fut retenu prisonnier, et sa tombe, également à Alep, où elle est encastrée dans un bâtiment officiel (planches III et IV). Ne convenait-il pas de les compléter par d'autres images illustrant sa naissance et sa jeunesse en terre d'Iran? Les planches I et II répondent à ce souci ; elles donnent une vue panoramique du paysage de ce qui est aujourd'hui Sohraward, dans le département de Zenjân, arrondissement de Qeydâr, au nord-ouest de l'Iran, à proximité de l'Azerbaïdjân.

Détail émouvant, notre Sohrawardî a mentionné au moins une fois, au cours de ses œuvres, sa ville natale. Décrivant, dans la *Physique* de son « Livre des Élucidations » ( *Talwîhât* ), certains phénomènes de pétrification, il précise: « ... ainsi que nous avons pu en faire l'observation dans notre pays ... et à proximité de notre ville de Sohraward » ( كما رأينا فى بلادنا ... و على قرب مدينتنا سهرورد , ms. Râgib 1480, 277a; cf. les *Opera physica* en préparation. Sohraward était donc bien une *ville,* et notre shaykh en avait un souvenir précis. Peut-être serait-il possible, aujourd'hui encore, de retrouver

Société d'Iranologie que venait de fonder à Téhéran le professeur Ibrahim Pouré-Davoud, entouré de tout un groupe de jeunes chercheurs, et à l'écho que donna à nos propres recherches l'amitié de Mohammad Mo'in[88]. Il convient de rappeler ces choses, pour que les jeunes, et les plus jeunes, qui viendront à découvrir à leur tour l'*Ishrâq*, n'ignorent pas la tâche remplie par leurs aînés dans des conditions qui n'étaient pas toujours faciles. Puisse la famille des *Ishrâqîyûn* apporter encore à l'Iran et au monde ce qui était dans le vœu de son fondateur, le Shaykh al-Ishrâq.

Téhéran
octobre 1969
Mehr-Abân 1348 h.s.

Henry CORBIN

al-Ishrâq. Pour récapituler, nous pouvons dire que la doctrine se caractérise par la volonté de ne jamais isoler l'une de l'autre, ne jamais laisser progresser l'une sans l'autre, la recherche en philosophie spéculative et la recherche de l'expérience mystique, c'est-à-dire de la réalisation spirituelle personnelle. Cette volonté procède elle-même d'une doctrine pour laquelle la connaissance de soi est à l'éveil et au terme de la recherche. Pour atteindre à la connaissance de soi, nécessaire est alors la conjonction de la double recherche, car la réalisation spirituelle personnelle signifie que, par l'objet de sa recherche, le chercheur prend conscience de lui-même, c'est-à-dire de la norme intérieure qui a ordonné à cet objet sa recherche. Sans cette conjonction, ne pourrait se produire la rencontre du Soi, du Moi céleste, qui est l'événement propre aux récits visionnaires. Aussi, est-ce dans cette conjonction que s'exprime l'idée du Sage parfait, tel que le décrit le prologue du « Livre de la Théosophie orientale », et c'est cet idéal qui, de siècle en siècle, a profondément marqué la culture spirituelle de l'Iran. A ce titre, la doctrine *ishrâqî* est un des facteurs essentiels de la culture spirituelle iranienne, et constituerait le pilier iranien de toute recherche de philosophie comparée, axée, par exemple, sur le motif de la Lumière ou l'idée du Paraclet, — deux motifs qui, du Moyen Age à la Renaissance, suffiraient à constituer le pilier occidental de la comparaison.

Avec ces *Opera metaphysica III* dont l'édition vaudra à M. Nasr la reconnaissance de tout chercheur en philosophie islamique, la tâche de l'édition complète des œuvres du Shaykh al-Ishrâq n'est pourtant pas achevée. Nous espérons, dans un délai raisonnable, pouvoir publier dans la présente collection les *Opera metaphysica IV*, contenant le texte arabe des *Alwâh 'Imâdîya* (Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn), des *Hayâkil al-Nûr* (les Temples de la Lumière), de la *Kalimat al-tasawwof* et des *Wâridât* et *Taqdîsât*. Et il restera encore les *Opera physica*.

La continuation de l'entreprise à travers les années nous apparaît aussi comme une fidélité au souvenir de ceux qui ne sont plus là, mais qui, il y aura bientôt vingt-cinq ans, ménagèrent à un orientaliste, un *mostashriq* qui était un chercheur de l'*Ishrâq*, un accueil qu'il ne peut oublier. Nous pensons ici à la

Shaykh al-Ishrâq. Mosannifak nous donne ici la confirmation de tout cela.

Le maître intérieur des *Ishrâqîyûn* est donc l'Ange Gabriel, la Dixième Intelligence du plérôme. Le mystique *ishrâqî* sait qu'en la prenant pour guide, il deviendra *eo ipso* le compagnon de ses « neuf frères », c'est-à-dire des neuf autres Intelligences du plérôme (présentées dans le «Récit de l'exil» comme «aïeux» communs de la Dixième Intelligence et de l'âme qui est son « enfant »). Ainsi s'achève l'« Épître des hautes tours » : « Lors donc que tu es devenu le compagnon de ces Dix très Nobles (les dix Intelligences), que tu as modelé ton éthos sur leur éthos, que tu as été le témoin oculaire de leurs actes et que tu t'es élevé successivement de l'un à l'autre, peut-être alors verras-tu se lever sur toi l'orient des Lumières éternelles, et resplendir les vestiges de la condition divine. Alors tu seras délivré du nœud coulant de l'esclavage et du devenir. . . »

Voici l'explication des sigles des manuscrits dont nous avons disposé pour établir le texte :

A = Ashir I, 451, majmû'a de 708 h., fol. $37^b$-$42^b$ (Ritter n° 21).

S = Aya Sophia 2427. Ce ms. contient le *K. Hikmat al-Ishrâq*. Notre petit traité vient en tête, copié d'une écriture différente, sur les feuillets liminaires.

M = Aya Sophia 1772, ms. contenant le commentaire de Mosannifak (Ritter n° 22). Le sigle désigne les extraits de ce commentaire donnés en notes.

Nous avons connu trop tard le ms. 2764 (3) de la Bibl. du Parlement de Téhéran, cf. Abdol Hosseïn Haeri, *Catalogue*, IX, pp. 168-169.

* 

* *

Au terme des quatorze traités réunis dans le présent volume, qu'il les lise dans le texte persan, ou qu'il en lise les résumés en français, commentant et amplifiant certains traits, le lecteur pourra déjà se faire une certaine idée de la doctrine du Shaykh

lui qui transmet la révélation et l'inspiration aux prophètes et aux *Awliyâ*. Mets à profit son entretien et celui de ses neuf frères ».

Le mystique est donc mis finalement ici — comme dans les autres récits, tantôt au dénouement, tantôt au début de la vision initiatique — en présence de celui qui est l'Ange Gabriel, l'Esprit-Saint, l'Intelligence agente, l'Ange de l'humanité, qui est pour chaque âme humaine dans un rapport analogue à celui du « père » avec son enfant. Ici, comme en d'autres de ses traités, Sohrawardî le désigne comme un *shaykh* d'une beauté incomparable. Le commentateur Mosannifak s'en avise et se demande : pourquoi un «shaykh» ? Cela n'a rien à voir avec l'âge ; plusieurs récits soulignent les traits juvéniles de l'apparition. Il y a une autre indication. C'est que l'Ange, explique Mosannifak, est un guide spirituel *(morshid)* comme le shaykh, mais il y a ici une allusion discrète au fait que le pèlerin mystique *(sâlik)* n'a pas besoin, selon les *Ishrâqîyûn*, du shaykh *morshid*, puisque le fait d'être un renonciateur, de s'être séparé de ce monde (le *tajarrod* des frères du *tajrîd*) est suffisant par soi-même. La Dixième Intelligence est elle-même leur shaykh ; l'Ange est leur *morshid*, et ils n'ont besoin d'aucun autre guide, d'aucun *morshid* humain, à la différence de ce que professent les *Mashâyekh* et les soufis. Nous trouvons ainsi, chez le commentateur, une indication subtile et d'une importance capitale concernant la spiritualité des *Ishrâqîyûn* de Sohrawardî. Elle nous permet de dire que le rôle du shaykh humain dont il a pu être parlé dans certains des traités précédents, est de préparer cette rencontre avec le shaykh intérieur, le guide qui est l'Ange ou la « Nature Parfaite » à qui Sohrawardî adressa l'un de ses plus beaux psaumes. Mais il n'est pas même indispensable pour cela. En fait, dans plusieurs récits (notamment les traités VII et VIII), nous avions pressenti que le shaykh dont il était question, était le guide personnel, le maître intérieur (le *shaykh al-ghayb, ostâd-e ghaybî*, dans l'école de Najmoddîn Kobrâ). La rencontre avec ce maître intérieur, sa manifestation à la vision du cœur, marque le point culminant de cette *queste* de la connaissance de soi, dont nous avons constaté qu'elle forme l'axe de toute la spiritualité du

pouvait avoir tantôt la nature de l'Ange, lorsqu'elle remplit la fonction de présenter l'*Idée voilée*, voilée sous le voile de l'*imaginal*, et d'en faire le récit (comme dans les propres récits de Sohrawardî), tantôt la nature du démon, lorsqu'elle dégénère en faculté de l'*imaginaire*. Après les trois étages du château, se présentaient cinq portiques peuplés de personnages dont l'activité symbolisait avec celle de chacun des sens externes. Puis le chevalier pénétrait au cœur de la forêt où il en finissait avec deux monstres, et de là s'élevait jusqu'à un haut sommet où il se trouvait en présence du même Sage resplendissant qui est évoqué à la fin du présent récit, et que le visionnaire rencontre habituellement dans ses récits aux abords de la «Source de la Vie». Cette correspondance topographique entre les deux récits nous met sur la voie d'une recherche qui ne peut malheureusement, elle non plus, être entreprise ici, mais qui rejoint la voie que précédemment déjà nous ouvrit l'analyse de la notion de *symbolon* (supra traité IV). Une simple théorie du microcosme ne suffit pas pour en sortir; il faut qu'ici l'Imagination active assume sa «fonction angélique» et présente au visionnaire le microcosme sous la forme des symboles qui lui correspondent dans le *mundus imaginalis*. Alors la méditation intérieure peut franchir les étapes et s'élever jusqu'au Sinaï mystique. Cette topographie *imaginàle* remplit un rôle analogue à celui de la composition des lieux dans l'*ars memorativa*, tel que le pratiquaient les écoles médiévales. Mais ici cet art est devenu *ars interiorativa*, appuyé sur une ontologie qui dispose d'un monde où les symboles sont pris au mot, parce qu'ils y sont la contrepartie réelle de l'*autre* avec lequel ils symbolisent. On comprendra alors pourquoi l'art de l'imagination métaphysique chez Sohrawardî rejoint celui des alchimistes, dans toute la mesure où l'opération alchimique porte finalement sur le corps subtil spirituel.

4. La partie finale de l'épître est brève. « Lorsque tu as traversé ces demeures et que tu as franchi ces étapes, tu arrives au pays de la fixité et de la stabilité. Le premier être que tu vois est un shaykh de haute dignité, plus beau et plus lumineux que la pleine Lune. Bien qu'il soit compris dans l'espace de l'être non-nécessaire par soi-même, aucun lieu ne le contient. C'est

tandis que les tours extérieures sont désignées par l'adjectif *barrânîya*, dérivé du mot *barr*, continent, terre ferme, par opposition à *bahr*, la mer. Pourquoi ces tours « atmosphériques » et ces tours « continentales »? Certes, les deux adjectifs ont ici une grande puissance *imageante* et facilitent la visualisation intérieure du mystique, ce qui est le but de l'auteur. Mais le commentateur Mosannifak nous en montre, en outre, la cohérence. L'espace compris entre le ciel et la terre signifie *eo ipso* ce qui est « au milieu », au « centre », et par conséquent ce qui est intérieur, intime, caché ( v.g. *jaww al-bayt*, l'intérieur de la maison ). D'où, les tours « atmosphériques » sont celles qui, comme l'atmosphère, sont dans l'espace intérieur compris entre le ciel et la terre; elles sont ainsi le *symbolon* des sens internes, tandis que le continent, la terre ferme, étant la limite extérieure de l'espace intérieur, les « tours continentales » sont le *symbolon* des sens externes. De la neuvième tour il est dit qu'elle est la divisée, la séparée: « Son nom varie selon que s'y réfléchissent les rayons des étoiles ou les rayons de la Lune ». Il s'agit ici de cette faculté qui tantôt est au service de l'intellect, tantôt au service des perceptions sensibles. Dans le premier cas, elle est la puissance cogitative, l'*Imaginatio vera;* dans le second cas, elle dégénère en fantaisie et ne secrète que de l'imaginaire. Le shaykh en a donné une magnifique analyse, à la fin des « Tablettes », montrant que tantôt l'Imagination active peut être « l'arbre béni » auquel les élus cueillent les hautes connaissances qui sont le « pain des Anges », tantôt au contraire peut être l'arbre maudit. C'est ce que désignent ici les rayons de la Lune ( rayons de l'âme pensante ) et les rayons des étoiles (rayons des perceptions sensibles).

Toute cette topographie, nous l'avons annoncé, correspond à la description du château-fort de l'âme que nous donne le chap. VI du « Vade-mecum des fidèles d'amour » (*supra* traité IX). Là-même, ce qui se présente au chevalier porté par la monture de l'ardent désir, c'est un château de trois étages, dont les deux premiers contiennent deux loges, ce qui fait un total de cinq loges symbolisant respectivement avec les cinq sens *internes*. Là aussi, le commentateur anonyme expliquait que la même faculté

(la reine) soleil, et c'est pourquoi il s'exclame : Je suis le soleil ! Abû Yazîd Bastâmî, Hallâj et d'autres encore parmi les renonciateurs *(ashâb al-tajrîd)* furent des Lunes au ciel du *tawhîd.* Lorsque la terre de leur cœur fut illuminée par la lumière de leur Seigneur, ils révélèrent le secret à la fois manifesté et caché. . . A toi donc de résoudre le talisman humain, car les trésors du monde spirituel y sont cachés. . . Le moyen de le résoudre (ou dissoudre), c'est de te saisir du câble à deux branches avec lequel tu entraves le tigre et la hyène. » Après cela, il y a des mers et des montagnes à franchir ; le nombre des unes et des autres, chaque détail, recèlent un sens qu'explicite le commentateur, mais sur lequel nous ne pouvons nous arrêter ici. « Enfin tu parviens à une citadelle pourvue de dix hautes tours, reposant sur le sommet des montagnes. . . » Nous voici au pied du château-fort de l'âme. Le mystique va en tenter l'ascension, cette ascension dont nous savons déjà qu'elle typifie la marche vers la connaissance de soi.

3. « Dans la première tour, tu vois un personnage disert ; il explique, il est éloquent. Il détient les différentes catégories de saveur. . . Prends garde de te laisser séduire par ses délices lorsque tu le vois, ou de prêter attention à sa douceur lorsque tu le contemples, car finalement sa douceur est poison. Souvent plaisir d'une heure laisse longue tristesse en héritage ». Le pèlerin ne doit pas s'arrêter à cette tour, mais gagner la suivante, et ainsi de suite, s'élever de haute tour en haute tour jusqu'à la dixième. Nous ne pouvons suivre ici dans le détail la description allusive de chacune ; disons en bref, que chacune des cinq premières tours est le *symbolon* de l'un des cinq sens externes, tandis que chacune des cinq dernières tours est le *symbolon* de l'un des cinq sens internes. De la sixième tour, il nous est dit qu'elle est « la première des hautes tours intérieures : tu y vois une loge illuminée, resplendissant de l'éclat des rayons de lumière projetés par les cinq premières tours. » Cette sixième tour est le symbole du *sensorium* (*hiss moshtarik, sensus communis*).

Le vocabulaire est assez curieux: les tours intérieures sont désignées ici par l'adjectif *jawwânîya,* dérivé du mot *jaww* qui signifie l'atmosphère, l'espace compris entre le ciel et la terre,

rement. Alors, comment cette idée de « présence antérieure » s'accorde-t-elle avec le rejet de la préexistence ? Nous avons suggéré que là où il formule ce refus, le Shaykh al-Ishrâq n'exprime qu'un point de vue exotérique, et que sa vraie pensée, il l'a confiée, en termes ésotériques, à ses récits mystiques, à celui-ci, par exemple, et à d'autres, tel le « Récit de l'exil », où l'idée de la préexistence est comme ici explicitement affirmée. Ou bien faudrait-il se contenter de la solution de compromis proposée par les traités XII et XIII ? Dans ce cas il faudrait admettre que la préexistence doive s'entendre de l'être virtuel, de l'être de l'âme en puissance antérieurement à sa venue en ce monde. Mais n'y a-t-il pas une sérieuse difficulté à ne rapporter l'idée de « présence antérieure » qu'à ce mode d'être en puissance ? Comment un être simplement en puissance aurait-il la représentation d'un monde qu'ensuite il oublierait en venant en ce monde à l'état d'être en acte ? L'auteur le dit bien : « On ne dit pas à quelqu'un qui n'a jamais vu l'Égypte : retourne en Égypte ».

Les autres motifs de l'exhortation sont en parfaite consonance avec ceux des autres récits : « Bienheureux ceux qui ont pour station la condition humaine et pour lieu d'envol le libre espace de l'éternité. O notre Seigneur ! fais de nous quelqu'un qui ressemble à son père. . . » Ce « père », nous savons qui il est, tant de fois l'auteur l'a mentionné : l'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, qui polarise aussi bien les spéculations que la dévotion des *Ishrâqîyûn*. C'est cette figure que nous retrouverons encore ici, au terme de l'ascension mystique. . . « Si se dissipait le brouillard des tristesses des précipices, si s'élevait le nuage du vent mortifère des déserts, alors tu verrais ce que tu n'as pas vu. »

2. La seconde partie propose l'exemple des grands spirituels. De nouveau ici le thème de la Lune, comme symbole des vicissitudes de l'expérience mystique, déjà mis en œuvre précédemment (traités VI, VII, X). « Sache que la Lune est l'amant de la *reine* des astres (le soleil, féminin en arabe). . . Lorsque l'opposition des deux astres est proche, les rayons du soleil se réfléchissent sur le corps de la Lune. . . Alors en se contemplant soi-même, l'amant ne trouve rien en lui-même qui soit vide des lumières de

ques. 3) Vient ensuite (§§ 19 à 28) l'ascension des hautes tours de la citadelle. 4) Au terme de cette ascension le mystique retrouve les présences spirituelles dont la rencontre est déjà l'événement de plusieurs des récits précédents (§§ 29 à 32).

1. La première partie est une exhortation s'adressant aux *Ikhwân al-tajrîd* qui avaient demandé que soient mis par écrit les propos du présent traité. Le mot *tajrîd* (acte de séparer, d'abstraire, d'isoler) est avec le mot *tajarrod* (l'état résultant de l'acte de séparer, le grec *khôrismos*) d'un usage multiple dans les sciences philosophiques et théologiques (v.g. les Intelligences «séparées» de la matière). Ici il désigne l'acte d'ascèse intérieure par lequel le mystique se sépare, se dépouille, s'esseule, des conditions imposées à l'existence terrestre (l'ignorance, l'aveuglement spirituel, l'ambition des honneurs etc.), et c'est ce renoncement qui crée le lien de parenté spirituelle entre l'auteur et ceux qui sont comme lui des «renonciateurs» et sont par là-même ses «frères» (c'est à eux que s'adressait également le prologue du «Récit de l'Oiseau»). L'exhortation s'adresse à des gnostiques: le gnostique est un exilé et un esseulé, il doit retourner chez lui, trouver la voie du retour vers la patrie (*watan*) au sens vrai, laquelle n'est aucune patrie de ce monde mais la patrie originelle. «Lors donc que tu as bien compris ce que signifie ta patrie, sors de la cité dont les habitants sont des oppresseurs» (4: 77). Ce même verset qorânique se fait entendre dans le prologue du «Récit de l'exil occidental» et fixe ainsi la tonalité de l'un et l'autre récit.

Ce n'est pas d'une patrie terrienne qu'il est dit : «L'amour de la patrie fait partie de la foi», mais de l'unique patrie à laquelle fait allusion cet autre verset qorânique : «O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur» (89 : 27). «C'est qu'en effet le retour implique l'antériorité de la présence. On ne dit pas à quelqu'un qui n'a jamais vu l'Egypte : Retourne en Egypte. Prends donc bien garde de comprendre par «patrie» Damas, Baghdad ou quelque autre cité, car ce ne sont toutes que des patries de ce monde.» Peut-on professer plus explicitement que le fait ici l'auteur, l'idée de la préexitence de l'âme? L'idée de retour ne vaut que pour un lieu où l'on fut présent antérieu-

Quant à l'autre titre sous lequel est également désigné notre traité, c'est *Risâlat al-abrâj*, «Épître des hautes tours». Le mot *borj* est bien connu en arabe, où il n'est que la transcription du grec *pyrgos*, tour, que l'on retrouve en occident médiéval sous la forme allemande *Burg*, château-fort (le *Burg* du Graal, par exemple); dans un traité précédent (le traité IX), nous avons rencontré l'idée du château-fort de l'âme, en persan *Shahrestân-e jân*, ce qui est littéralement le «*Burg* de l'âme», et c'est de celui-ci qu'il va être de nouveau question dans le présent traité (le mot allemand *Burg* est féminin; le mot français *bourg* n'a plus la force étymologique; dire ici le «bourg de l'âme », ce serait passer à côté de l'image ). A propos de ce mot le commentateur, Mosannifak, remarque que le pluriel courant du mot *borj* est *borûj*. Sous cette forme le mot est d'un usage courant, puisqu'il désigne les *signes du zodiaque*, les douze «tours» ou «châteaux-forts» célestes. Dans le pluriel *abrâj*, le commentateur voit une forme peu usitée, un pluriel de pluriel (formé sur le pluriel *borûj*). Cependant, si Sohrawardî donne la préférence à la forme *abrâj*, il lui arrive aussi d'employer *borûj*. Il y a sans doute chez lui l'intention d'éviter toute confusion avec le sens courant du mot *borûj*, car il ne s'agit pas ici des signes du zodiaque; il s'agit des hautes tours, au nombre de dix, dont est pourvu le château-fort ou la citadelle de l'âme. L'ascension de cette citadelle sera le propos caractéristique du présent traité, non moins dense que les autres, cette ascension étant une variante du voyage de retour entrepris par l'exilé du «Récit de l'exil occidental». Aussi est-ce à ce second titre que nous donnons la préférence. «Paroles de saveur mystique et frappes d'ardent désir», cela pourrait aussi bien intituler d'autres traités de Sohrawardî. « Épître des hautes tours » marque mieux l'originalité de celui-ci, la forme sous laquelle se présente à l'auteur, dans le *mundus imaginalis*, la scénographie de l'ascension de ces tours qui constituent ensemble le *symbolon* propre au dernier récit que nous proposons ici.

Nous l'avons rigoureusement divisé en paragraphes très courts, et nous proposons d'y distinguer quatre parties: 1 ) La première partie ( §§ 1 à 12 ) est essentiellement une exhortation. 2 ) La seconde partie (§§ 13 à 18 ) propose l'exemple des grands mysti-

lui reconnaissent ses disciples ; il y est désigné comme « l'Imâm martyr Sohrawardî ». Quant à la première forme du titre, la plus courante, elle nous est donnée dès le § 1 : *Kalimât dhawqîya wa-nikât shawqîya.* « Paroles de saveur mystique et frappes d'ardent désir ». Le commentateur insiste sur les intentions de l'auteur, en relevant que partout dans ses livres, le shaykh désigne la connaissance propre au mystique comme « lumière du cœur » ( *nûr al-qalb).* Cette lumière du cœur ressortit essentiellement au goût intime, à l'expérience intérieurement savourée; c'est le sens du latin *sapere*, et si le sens de l'adjectif n'avait évolué, on aurait pu traduire étymologiquement : « Paroles *sapientiales* ». Cette « sapience » caractérise ce que Sohrawardî oppose comme *hikmat dhawqîya* (sagesse divine, théosophie proposée au goût intime qui peut seul la savourer) à la *hikmat bahthîya*, la philosophie théorique et dialectique. En bref, ces deux mots évoquent le contraste entre la théosophie illuminative, celle des « Orientaux » au sens métaphysique du mot *(hikmat al-Ishrâqîyîn)* et la philosophie des Péripatéticiens *(hikmat al-Mashshâ'yîn)*, ce qui est le propos même du grand «Livre de la Théosophie orientale », lequel ne s'adresse qu'à ceux qui ont à la fois la connaissance philosophique et l'expérience spirituelle du mystique. Quant au second terme qui compose le titre, *nikât shawqîya*, le commentateur fait observer qu'il vient heureusement compléter le premier. Les « paroles » ont pour propos d'énoncer quelque chose, et le fait de l'énonciation comporte qu'il y ait une littéralité de l'énoncé, et cette littéralité en est l'aspect exotérique *(zâhir).* Mais déjà le qualificatif *dhawqîya* annonce que ces paroles comportent une signification cachée, ésotérique *(bâtin)*, qui ne peut être comprise que par le goût intime, lequel est propre à l'homme de désir. Le mot *nikât* est le pluriel de *nokta.* La racine *nkt* connote le sens de frapper sur le sol, soit avec une baguette, soit avec la main ou le pied, et d'y imprimer une trace. *Nikât* ce sont les traces, les empreintes, ainsi laissées sur le sol (d'où le mot *nokta*, pluriel *nokat*, prenant le sens de propos subtil, frappant etc). Ici il s'agit des empreintes ou traces portant la frappe de l'ardent désir, et ces *frappes* indiquent le sens caché des paroles de saveur mystique proposées à la compréhension du goût intime.

# XIV

## L'ÉPITRE DES HAUTES TOURS

*(Risâlat al-abrâj)*

Comme nous l'avons annoncé précédemment, nous avons assumé le soin de présenter ici en appendice l'un des deux récits mystiques exceptionnellement rédigés par Sohrawardî en arabe. L'autre de ces récits est celui qui est intitulé « Récit de l'exil occidental » ; nous en avons publié antérieurement, dans les *Opera metaphysica II*, le texte arabe accompagné d'une très ancienne version persane, et en avons donné ailleurs une traduction française amplement commentée[81]. Quant au présent récit, resté jusqu'ici inédit, nous avons dit pourquoi il apparaissait impossible de le laisser en dehors du corpus des récits mystiques, la différence de langue étant secondaire par rapport à ce qui fait l'objet de ces récits.

Il y a d'abord à expliquer le titre de ce traité, lequel se présente sous une double forme ( Ritter n° 21 ). Nous trouvons la meilleure explication de l'une et de l'autre forme dans le grand commentaire que composa sur ce traité un auteur originaire du Khorassan, 'Ali ibn Majdoddîn Bastâmî, connu sous le surnom de *Mosannifak* ( né en 803/1400-01, mort en 873/1468-69 )[82]. L'auteur l'écrivit à Andrinople en 866 h., donc vers la fin de sa vie ; il fait précéder le commentaire proprement dit d'une longue et intéressante dissertation sur le soufisme de son temps, dans laquelle il fait état de ses propres expériences mystiques, et il donne pour titre à l'ensemble : *Hall al-romûz wa kashf al-konûz* (Solution des énigmes et découverte des trésors).

Nous relevons que l'un de nos manuscrits est de ceux qui confèrent au Shaykh al-Ishrâq la qualification de « martyr » que

lorsque, le Sceau des prophètes étant venu, il ne doit plus y avoir de prophète ? Que l'on réponde expressément par l'Imâm, ou allusivement par la nécessité du *Qotb,* le pôle mystique du monde, c'est assez pour fournir aux *'olamâ* d'Alep l'argument de leur procès contre le Shaykh al-Ishrâq ).

*Chapitre VI.* Sceau du livre. L'auteur a conscience d'avoir traité dans cet opuscule de secrets tenus voilés depuis le temps des philosophes grecs, et qu'aucun des « philosophes accomplis » *(mohaqqiqân-e hokamâ)* et des « enracinés dans la connaissance » (les *râsikhûn,* dont on relèvera ici l'association avec les *hokamâ*) n'a jugé opportun de divulguer. Mais le but de ce livre est d'éveiller les âmes et de provoquer leur ardent désir. Certes, le Prophète a interdit de dévoiler les secrets divins. Les philosophes ont dit que divulguer les secrets de la condition divine *(robûbîya)* est une impiété. Le sage Aristote a dit que la sagesse divine, la *theosophia (hikmat-e ilâhî),* ne doit pas être mise par écrit, mais transmise de l'âme à l'âme, et à condition que dans l'âme à qui on la transmet il y ait aptitude à la recevoir. Cependant l'auteur a jugé qu'en raison de l'aptitude qu'il constatait chez son dédicataire, il lui incombait de rédiger ce compendium, et de le lui adresser comme un présent spirituel. Mais il recommande expressément de ne pas communiquer ce livre à l'indigne, animé de mauvaises intentions.

Tel est à grands traits le contenu de l'ouvrage. Pas plus que le précédent il ne contient d'allusion à l'*iranisme* caractéristique du « Livre de la théosophie orientale » et des traités du présent volume dans lesquels nous en avons relevé la trace. Et pourtant il n'est pas une page qui ne puisse s'accorder, dans ce qu'elle a de traditionnel comme dans ce qu'elle a de plus personnel, avec les autres livres du Shaykh al-Ishrâq. Les thèmes examinés, leur enchaînement, sont les mêmes. Il semble que ce soit suffisant pour confirmer le témoignage de Shahrazôrî et pour attribuer à notre shaykh la paternité du livre, quitte à en situer la rédaction antérieurement à la révélation personnelle qui détermina le grand dessein de sa vie, la résurrection de la théosophie mystique des anciens Perses.

bles. Il faut en outre distinguer le cas des prophètes qui, en raison de leur perfection contemplative et de leur conjonction avec le monde spirituel, voient à l'état de veille ce que les autres ne voient qu'en songe. Quant à la divination pratiquée par les devins (les *kawâhin*), elle ne peut jamais atteindre à une perfection comparable à celle des visions des prophètes, car s'il est vrai qu'ils reçoivent du monde de l'Ame les réalités particulières, ils ne vont pas plus haut, et ne peuvent recevoir du monde de l'Intelligence les intelligibles universels.

*Chapitre V.* Que l'existence du prophète est une nécessité pour ce monde. Les considérations prolongent ici celles que l'on peut lire chez les *falâsifa,* lesquelles concordent de façon frappante avec ce qu'enseignent les *hadîth* shî'ites concernant la prophétologie. L'analyse des conditions de la société humaine et des rapports humains aboutit à la conclusion que, pour la conservation de l'espèce humaine, il y a absolument besoin d'un homme qui soit à la fois un *nabî* et un *walî* (un proche de Dieu), et qui appartienne lui-même à la race des hommes, pour faire régner l'équité et abolir l'oppression et l'erreur ; cela, parce que la proximité divine lui donne la connaissance des mystères du monde suprasensible *(ghayb)* qui restent voilés au commun des hommes. Le nom de l'Homme Parfait n'est pas prononcé ici, mais c'est de lui qu'il s'agit, en tant que le type en est réalisé dans la personne du prophète qui doit tout, non pas à l'enseignement des hommes, mais à l'initiation personnelle de l'Ange que l'on appelle Gabriel et l'Esprit-Saint. La connaissance humaine ordinaire remonte des causés à la cause ; c'est pourquoi la connaissance impartie aux prophètes nous frappe de stupeur. Les meilleurs êtres de ce monde, en raison de leur connaissance et de leur ressemblance avec les Anges, ce sont les Sages (*âdamî dânâ,* un homme qui sait, le gnostique); les meilleurs des Sages, ce sont les prophètes ; les meilleurs des prophètes, ce sont les prophètes envoyés ; les meilleurs des Envoyés, ce sont les *ûlû'l-'azm,* ceux qui eurent la mission de révéler une *sharî'at.* Le meilleur de ces derniers est notre prophète, qui est le Sceau des prophètes. C'est assez pour le présent résumé, conclut notre shaykh (il restait en effet à poser, avec les shî'ites, la question : si l'existence du prophète est nécessaire au monde, que se passe-t-il,

fets dans le monde physique. Le principe de l'explication procède de la doctrine connue sous le nom d'hylémorphisme, laquelle fait de chaque être un composé de matière et de forme: la matière provient de ce monde-ci, la forme provient de l'autre monde par l'intermédiaire du «Donateur des formes», en fonction de l'aptitude produite dans les réceptacles par les mouvements célestes. Dans toute la mesure où la perfection des âmes saintes des prophètes les rend homogènes aux *Animae caelestes* et les maintient en conjonction avec le monde du *Malakût*, il est concevable que se manifeste en elles une puissance dont les effets seront les mêmes que les effets produits par l'action des *Animae caelestes*, par exemple la dissociation de la forme d'une matière et l'actualisation d'une autre forme. L'auteur affirme avoir été de son temps le témoin de tels charismes et pouvoirs thaumaturgiques. Que l'homme capable de vision intérieure médite sur ce point. Certes, c'est quelque chose, dit-il, dont le physicien et l'astronome n'ont aucune information; l'un rattache tout à la nature, l'autre rapporte tout aux astres. Leur regard ne s'étend pas jusqu'à ce qui est considéré ici.

*Chapitre IV*. Comment se produit la connaissance des choses suprasensibles, et de ce qu'il en est des visions en songe. Dans l'être des Intelligences séparées sont en acte les formes intelligibles. Dans les *Animae caelestes* sont en acte les formes des réalités particulières et des événements à venir en ce monde, en raison de leur connexion avec la matière sur laquelle elles influent. Ce principe une fois reconnu, on rappellera que l'âme pensante humaine est le causé de l'Âme pensante céleste, et que tout causé est homogène à sa cause. Lors donc que les *Animae caelestes* portent dans leur être l'empreinte des événements passés et des événements à venir, il y a lieu d'admettre, du fait de la conjonction de l'âme terrestre avec l'*Anima caelestis* (cf. supra 2$^{e}$ partie, chap. V), que ces formes peuvent être actualisées parfois dans l'âme humaine. Il en va comme dans le cas de deux miroirs se faisant face. Le cas des visions en songe rentre dans ce cas général. Mais pour cela il importe que l'âme, venue comme une étrangère et une expatriée en ce monde, donne congé à ses sens externes qui l'empêchent de vaquer à son affaire propre, laquelle est d'être présente au monde spirituel en ayant en elle la représentation en acte des intelligi-

il y a celle qui reçoit les formes des Éléments. 5) Les trois règnes naturels au sommet et au terme desquels il y a : 6) l'espèce humaine. Le plus parfait d'entre les hommes est celui dont l'âme devient un sujet qui intellige en acte et que l'on appelle « intellect acquis » *('aql mostafâd)*, parce que les formes intelligibles y sont actualisées avec une certitude apodictique. Tout le comportement moral de cet homme est exemplaire ; par la répétition des mêmes actes excellents, il s'unit avec les Intelligences séparées ; le cas le plus parfait, le degré suprême, est celui du prophète, lequel peut avoir l'audition et la vision des Anges (cf. la théorie du « pôle mystique », *Qotb*, à la fin du prologue du « Livre de la Théosophie orientale », avec ses résonances shî'ites).

*Chapitre II.* De la manière dont les âmes saintes des prophètes reçoivent les formes intelligibles, et de ce que l'on désigne comme communication divine *(wahy)*. A la limite, en raison de son étroite conjonction avec le monde de l'Intelligence et les essences angéliques, il arrive à l'âme sainte *(intellectus sanctus)* du prophète, lorsque sont actualisés en elle les intelligibles, d'avoir pour chaque problème l'intuition instantanée des moyens termes, sans le secours d'un livre ni d'un maître humain. Le prophète a le sentiment que quelqu'un projette la solution de loin dans son *cœur* (dans son « homme intérieur »). La fin du chapitre amplifie le thème du *pôle* mystique : l'existence d'un tel homme en ce monde est un bienfait rare ; il est le khalife de Dieu sur la terre. Bien que les âmes saintes des prophètes soient à égalité quant à la perfection, il y a cependant entre elles des différences quant à leurs charismes respectifs.

*Chapitre III.* De la modalité des thaumaturgies et des charismes mystiques. L'âme humaine reçoit de l'Intelligence agente les intelligibles, et des *Animae caelestes* elle reçoit les formes des réalités particulières. Reste à expliquer comment, lorsqu'une forme est actualisée dans l'âme, il peut arriver que de cette forme résulte un effet physique dans le corps. L'auteur cite plusieurs exemples d'effets somatiques produits par un pur mouvement ou une émotion de l'âme. De là on est conduit à admettre que d'une âme humaine ayant atteint à l'extrême perfection, comme dans le cas d'un prophète, il émane d'elle, voire à l'appel de sa prière, certains ef-

corporelles qu'il ne reste en elle, au moment de la séparation du corps, aucun vestige qui puisse exercer sur elle un attrait du monde inférieur. L'auteur examine alors les cas qui peuvent se produire au moment de l'*exitus* (il y en a six, ou plus exactement trois doubles cas). Nous ne pouvons malheureusement pas suivre ici en détail le devenir posthume imparti à chaque cas. 1) Il y a le cas des âmes simples, c'est-à-dire à peine encore développées (celles des petits enfants, celles des simples d'esprit); elles peuvent être pures, et elles peuvent être impures. 2) Il y a le cas des âmes qui ont achevé leur maturité et qui sont des âmes pures. D'emblée elles se conjoignent aux substances spirituelles angéliques « avec lesquelles elles symbolisent » quant à la perfection qu'elles ont actualisée en elles-mêmes en ce monde. Ici vient une page d'un lyrisme contenu, se prolongeant en citations qorâniques sous chacune desquelles il y a de multiples sens cachés que seuls comprennent les « enracinés dans la connaissance (les *râsikhûn*) et les experts en théosophie *(mohaqqiqân dar hikmat)*. Mais il y a aussi le cas des âmes qui ont achevé leur maturité, mais sont des âmes impures. Leur souffrance tient alors à ce que le Principe premier et le corps ont été tous deux l'objet contradictoire de leur amour, sans que désormais elles puissent atteindre ni à l'un ni à l'autre. 3) Il y a le cas des âmes dont la croissance est restée inachevée, mais qui sont des âmes pures; et il y a le cas des âmes à la fois inachevées et impures. Pour chaque groupe la souffrance est en proportion de l'inaccessibilité de l'objet de son désir. S'ensuivent d'impérieuses exhortations de l'auteur.

III. *Troisième partie.* Thème général : la prophétologie, les thaumaturgies, les charismes mystiques, les visions en songe ou à l'état de veille. L'auteur annonce six chapitres.

*Chapitre I.* Thème : l'âme sainte *(intellectus sanctus)* des prophètes et les degrés hiérarchiques de l'échelle des êtres *(ordinatio entis)*. L'« ordination de l'être » commence avec le Principe primordial, créateur du monde et des êtres qui peuplent le monde. Viennent alors, déjà nommées précédemment : 1) Les substances spirituelles premières (les Intelligences). 2) Les substances spirituelles secondes (les *Animae caelestes*). 3) Les corps célestes. 4) La *hayûlî* (matière) : il y a celle qui reçoit les formes sidérales et

Et l'auteur cite ici le verset de la Lumière (24 : 35) en s'excusant de ne pouvoir le commenter plus longuement dans cet opuscule. — Certes, il y a de l'avicennisme dans tout cela, mais on peut y déceler en outre les prémices de la théosophie de l'*Ishrâq*.

*Chapitre VII.* Des fins dernières (*ma'âd*, le « retour ») des âmes humaines. Pour chaque faculté de l'âme, il y a un plaisir et une souffrance qui lui sont propres. Après la dissolution du corps, les facultés corporelles sont détruites, tandis que la faculté intellective (le « cœur ») persiste avec l'âme. Plus elle l'aura développée, plus intense sera son plaisir ; dans le cas contraire, plus pénible sera sa souffrance. Quand l'âme est occupée de quelque chose qui n'appartient pas à son essence, c'est-à-dire quand elle n'a d'attention que pour le corps, elle est retardée, détournée de l'activité qui lui est propre et ne goûte pas à l'objet suprême de l'amour. Le monde est à son égard comme un objet d'amour qui n'est jamais perçu en acte, mais seulement en puissance. Telle est en ce monde la condition de la plupart des âmes, lesquelles n'ont aucune idée du plaisir spirituel et de l'état de l'autre monde, à moins qu'il ne leur advienne une assistance divine spéciale, semblable à celle qui assiste les prophètes et les philosophes accomplis.

*Chapitre VIII.* Des états de l'âme postérieurement à la séparation du corps. L'âme humaine est à l'exemple d'une matière qui serait dépouillée de la forme, et qui a un double lien : d'un côté avec le corps, de l'autre avec le monde qui est proprement le sien. Elle peut être parfaite ou déficiente. Sa perfection est ou bien contemplative ou bien pratique. La première consiste à porter en elle l'empreinte de tous les êtres spirituels et corporels, à commencer par la connaissance du Créateur, puis celle des substances spirituelles premières qui sont les Anges proches du Principe, c'est-à-dire les Intelligences, puis celle des substances spirituelles secondes qui sont aussi des Anges (*ferêshtegân*), c'est-à-dire les Ames ou *Animae caelestes*, ensuite celle des substances corporelles, jusqu'à ce qu'elle porte en elle-même, avec une certitude apodictique, la représentation de tous les êtres, et s'unifie ainsi avec les Anges, comme le proclame un distique de Hakîm Sanâ'î. Quant à sa perfection pratique, elle consiste à se séparer si bien des attaches

qui en émane, et partant entre le mouvement que l'*Anima caelestis* communique à son Ciel et le mouvement de l'âme humaine que manifestent ses actes et ses œuvres. L'astre visible n'est que le *symbolon* de l'astre invisible, c'est-à-dire de l'*Anima caelestis* qui appartient au *Malakût* et de laquelle tout dépend originellement. Il y aurait à développer recherches et commentaires qui ne peuvent malheureusement pas trouver place ici.

*Chapitre VI.* Comment l'âme humaine est tributaire de l'Intelligence agente pour l'acquisition des formes intelligibles. Mise en œuvre du même principe que précédemment : les formes intelligibles actualisées dans l'âme sont des causés, et le causé est nécessairement proportionné à sa cause. Il est impossible que le corps donne origine à quelque chose qui n'est pas un corps. L'âme elle-même ne possède pas les intelligibles. Il faut que la substance qui est sa cause soit une Intelligence, et parce qu'elle fait passer l'âme de la puissance à l'acte, elle est appelée « Intelligence agente ». C'est l'Intelligence (ou ésotérique) du Ciel de la Lune; c'est l'Ange qui est le « Donateur des formes » (*Wâhib al-sowar, Dator formarum*) aux êtres de ce monde-ci, le régent du monde du devenir, qui lui-même reçoit l'Émanation divine par l'intermédiaire des autres Intelligences, lesquelles sont les Anges proches du Principe. C'est cette Intelligence qui, en dispensant à l'âme les formes intelligibles, la conduit à la perfection. Comme il a déjà été dit ailleurs : le rapport de la lumière de l'Intelligence agente avec l'âme humaine est analogue au rapport du soleil avec l'organe de la vue sensible. Ni l'Intelligence agente ni les autres Intelligences ne sont avares de leur lumière. Il est essentiel à leur être d'effuser cette lumière sur les deux mondes ; elle est prodiguée à tous les êtres du monde spirituel et du monde corporel ; il n'y a de déficience que dans l'aptitude des réceptacles à recevoir cette lumière, et cette déficience a pour causes les compositions du monde du devenir. Lorsque cette lumière au sens vrai (*nûr haqîqî*), invisible à la vue des sens, parvient au monde corporel, elle confère à certains corps, au soleil par exemple, une telle capacité lumineuse que chacun des êtres de ce monde-ci en reçoit sa part. Que l'homme doué de vision intérieure médite cette question, il y découvrira de multiples sens cachés.

qui émane de l'Ame du soleil est incomparable avec une âme qui émane de l'Ame de la Lune, le causé étant toujours proportionné à sa cause. Bien que les Principes supérieurs, sources de l'émanation, soient à égalité dans leur état de perfection respective, ils diffèrent cependant quant aux situations qui dérivent de leur influx et qui entrent en composition entre elles. Une âme forte peut être en même temps méchante et impitoyable; une âme faible peut être bonne et miséricordieuse. Pourtant certaines compositions sont exclues, par exemple le noble et le méchant, le noble et le faible, le fort et l'ignorant. Il est des qualités foncières *(tabî'î)* établies à demeure dans l'âme humaine, par exemple la force, la noblesse, la sagesse, ou leurs opposites. D'autres, telles que bonté, miséricorde, liberté, ou leurs opposites, sont une acquisition de l'âme humaine Une âme bonne peut devenir mauvaise et inversement ; une âme miséricordieuse devenir impitoyable, une âme libre devenir servile et inversement. Toute âme en qui sont réunies les six précellences énumérées ci-dessus ( force et noblesse, bonté et sagesse, miséricorde et liberté ) est une âme de prophète. Ces précellences peuvent varier en degré, et leurs opposites peuvent atteindre au niveau de la bête sauvage. «Ce que nous venons de mentionner concernant les états de l'âme humaine, ne se trouve, avec un tel commentaire et une telle explication, dans aucun livre d'entre les livres des philosophes accomplis *(Mohaqqiqân-e hokamâ')*. . . C'est un secret d'entre les secrets de la science de la Nature *('ilm-e tabî'î)* sur lequel ils n'ont pas levé le voile ».

L'extrême intérêt de ce texte dense et trop bref, outre qu'il nous notifie l'échelle des valeurs professées par la philosophie prophétique, est de nous faire entrevoir la conception d'une astrologie tout autre que celle à laquelle ont été faites les objections classiques et toujours répétées, en Islam même, par ses adversaires. Il s'agit ici du rapport de l'âme humaine avec l'*Anima caelestis* dont elle émane, et parce que l'âme humaine en émane, l'*Anima caelestis* est véritablement déjà ici ce qui chez Paracelse s'appellera *astrum in homine* ( l'astre à l'intérieur de l'homme ). C'est ce rapport de filiation qui définit un destin dès lors essentiellement mobile. Il y a un rapport entre ce qui est objet d'amour pour l'*Anima caelestis* et ce qui est objet d'amour pour l'âme humaine

semblance des *Animae caelestes* et il lui faut un organe approprié à ce monde supérieur, et c'est la faculté contemplative (*nazarî*, théorétique) ; ayant à gouverner un corps, elle a besoin d'un organe pour parvenir à la perfection, et c'est la faculté pratique (*'amalî*). L'ensemble des deux constitue la faculté intellective (*qowwat-e 'aqlî*), et l'auteur réfère à ce qu'il en a dit précédemment (Ire partie, chap. II : le *cœur*, l'homme intérieur).

*Chapitre IV*. Où l'on apporte la preuve que l'âme humaine pensante est une substance spirituelle. Les formes intelligibles n'étant pas divisibles, elles ne peuvent immaner à un substrat corporel qui peut être divisé en parties. Seule l'âme pensante peut en être le réceptacle, et comme telle il faut qu'elle soit une substance spirituelle et indivisible. En outre, les formes intelligibles actualisées dans l'âme, sont séparées (dépouillées, *mojarrad*, latin *spoliatae*) de toute mesure quantitative et des catégories *ubi*, *situs*, *quale*. Il faut que ce dépouillement tienne soit à la chose dont l'intelligible a été séparé — mais cette chose est précisément l'objet sensible soumis à ces catégories — soit au substrat auquel immanent les intelligibles et qui *eo ipso* « dématérialise », dépouille cette chose de ses concomitants (*lawâhiq*), de sorte qu'elle en perçoit vraiment l'essence telle qu'elle est. D'où, le substrat des intelligibles n'est ni un corps ni un accident dans un corps, mais une substance spirituelle envers laquelle le corps est dans le même rapport qu'un serviteur envers la personne dont il assure le service.

*Chapitre V*. Où l'on explique l'origine de la différence entre les âmes qui émanent toutes des Principes supérieurs. L'auteur, comme en témoignent les dernières lignes du chapitre, a conscience d'être seul à dire certaines choses sur ce point et à esquisser ce que l'on peut appeler une « caractérologie astrale ». Une fois reconnues les différences qui diversifient les âmes, il faut savoir que les âmes fortes et nobles, bonnes et sages, miséricordieuses et libres, sont les causés des Ames des astres les plus élevés, les plus grands et les plus lumineux parmi les corps célestes, tandis que les âmes faibles et viles, méchantes et ignorantes, impitoyables et serviles, sont les causés des Ames des corps inférieurs et des plus petites d'entre les réalités sidérales. Une âme, par exemple,

est l'âme humaine parmi les êtres du monde des Éléments, parce qu'en elle réside l'« intellect acquis» *('aql mostafâd)*, et c'est par cette dernière venue (dernière pensée du Donateur des Formes) que se noue le lien entre le terme final de ce monde-ci et le terme initial de l'autre monde. C'est que ce monde-ci est en correspondance, *symbolise avec* l'autre monde (*mowâzî, momâthil, moshâbih*) ; sans cette correspondance, jamais aucun homme ne connaîtrait Dieu ni les Anges. Tout ce qui est dans l'autre monde a son *symbolon* (*mithl, shabîh*, cf. supra traité IV) en ce monde-ci. Le plus parfait de ces symboles est l'homme, et pour cette raison on l'appelle « microcosme » *('âlam-e kutchak)*. D'où le verset qorânique 43 : 51.

*Chapitre II.* De la modalité du lien entre l'âme humaine pensante et le corps humain. Lorsqu'une complexion plus subtile que les autres fut apte à la recevoir du monde spirituel, l'âme humaine pensante émana des *Animae caelestes*, la vertu propre d'un astre étant mise en connexion avec elle. L'auteur se heurte ici au problème de la préexistence de l'âme, dont nous avons vu que tantôt (exotériquement) il la rejetait, et tantôt (ésoteriquement) il la professait explicitement. Ici, comme dans le traité précédent, la notion d'être en puissance fournit un compromis. L'âme était en puissance et devint en acte avec le corps. On ne peut pas dire qu'elle était absolument non-existante, car du non-être absolu ne peut émerger aucun être. L'être en puissance n'est pas du non-être absolu ; c'est de l'*être*, mais qui n'est pas encore *esse in actu*. Cet être qui *est* sans être encore en acte, définit ainsi le mode de préexistence de l'âme. L'auteur y insiste ici, car la question est d'importance.

*Chapitre III.* Sur les facultés de l âme humaine pensante. Essentiellement faculté théorétique et faculté pratique, désignées toutes deux ici en termes techniques purement persans *(dar-yâbendeh* et *kâr-kunendeh)*. Si l'on désigne encore la seconde comme « intellect pratique », ce n'est pas qu'elle intellige, mais c'est parce qu'elle est mise en mouvement par l'intellect qui intellige (théorétique). De même, l'on parle des deux faces de l'âme : l'une vers le monde supérieur, l'autre vers le monde inférieur dans lequel elle a à gouverner un corps. Par la première elle est à la res-

l'agent. Sa connaissance étant la plus noble et la plus parfaite de toutes, son agir est le plus ordonné et le plus parfait de tous.

*Chapitre VII.* De la connaissance des actes ou opérations de l'Être Nécessaire. Dans l'ensemble des êtres, trois cas se présentent : *a*) il y a l'être qui agit sur un autre et ne subit ni ne reçoit rien d'un autre ; *b*) il y a l'être qui subit l'action d'un autre, et qui n'agit pas lui-même sur un autre ; *c*) il y a l'être qui à la fois agit et subit. L'on a ainsi respectivement : *a*) le cas de l'Intelligence, *b*) le cas du corps, *c*) le cas de l'Ame, ou dans l'ordre de leur dignité ontologique : l'Intelligence, l'Ame, le corps (on se rappellera ici que cette triade correspond, dans l'angélologie avicenienne, aux trois actes de contemplation de la première Intelligence, symbolisés par les « trois ailes » dans le traité précédent). Le corps reçoit sa perfection de l'âme, et les plus nobles des corps sont les corps célestes. Les sens attestent l'existence des corps; les mouvements des corps attestent l'existence de l'âme ; les âmes attestent l'existence des Intelligences. « Dieu Très-Haut est le principe de tous les êtres ; la première Intelligence est le principe des Ames, et la première Ame est le principe des corps. La première Intelligence est la plus noble des Intelligences ; la première Ame est la plus noble des Ames ; la première Sphère céleste qui, dans le langage religieux, s'appelle le « Trône » (*'arsh*) est la plus noble des Sphères. Et tous les êtres procèdent de la surabondance et de la connaissance du Créateur. Tous sont son agir... »

II. *Deuxième partie* : De la connaissance de l'âme humaine, de la modalité de son état après la séparation du corps, de ce en quoi consistent béatitude et réprobation finales. C'est l'esquisse d'un traité complet *De Anima,* s'amplifiant en une anthropologie philosophique et une anthropogonie.

*Chapitre I.* De la situation de l'existence de l'homme en ce monde. Lorsque l'état de notre monde en devenir présenta l'aptitude à recevoir les formes émanant du « Donateur des formes » (l'Intelligence agente), l'émanation suivit un ordre allant du plus faible au plus parfait : formes des minéraux, des végétaux, des animaux, finalement la Forme humaine. De même que la première Intelligence est le plus noble des êtres de l'autre monde, de même

du monde métaphysique des entités spirituelles ayant leur singularité propre : monde des « Anges proches du Principe », des Chérubins, des supports du Trône, des esprits des prophètes, des théosophes (*hokamâ'*), des grands spirituels (*awliyâ*). Lors donc que notre auteur déclare que seule la perception intellective les peut connaître, il faut que cette perception soit ordonnée à un singulier métaphysique concret (ce qui appellera plus tard une doctrine de l'Imagination métaphysique). Aussi bien ces entités métaphysiques sont-elles de deux catégories : celles qui sont entièrement séparées de la matière et celles qui ont un certain lien avec celle-ci (les *Animae caelestes*). Pour accéder à ce monde il faut une éducation philosophique complète (c'est l'enseignement caractéristique de Sohrawardî), une réforme personnelle des mœurs, de sorte que chaque jour de la vie on puisse constater en soi-même une croissance en connaissance et en pratique. Un certain nombre de versets qorâniques trouvent ici leur place, et leur choix est significatif.

*Chapitre IV.* Sur les «dimensions» d'intelligibilité de l'être (déjà analysées dans les traités précédents), à savoir le nécessaire *ab alio*, le nécessaire par soi-même, l'impossible qui est le Non-être nécessaire à l'opposite de l'Être Nécessaire.

*Chapitre V.* Démonstration de l'existence divine et de l'Unité divine; où l'on montre qu'il faut dénier au Créateur toute nature d'une substance, d'un corps, d'un accident. L'exposé est conduit ici à la manière scolastique classique, suivant une marche syllogistique rigoureuse.

*Chapitre VI.* De quelques attributs de l'Être Nécessaire, essentiellement ici la volonté et la sagesse: «Nous disons que le Créateur est voulant (*morîd*) parce qu'il est agissant (*fâ'il*), et agissant parce que la totalité des êtres émane de son agir. Or tout agissant agit soit par nature, soit par volonté. Celui qui agit par nécessité de nature, n'a pas la connaissance ; celui qui agit par volonté, agit avec connaissance. Tous les êtres émanent de lui par sa connaissance, et lui-même agrée cette émanation de tous les êtres procédant de lui... » Dieu est sage, parce que la sagesse est de deux sortes : contemplative, qui est la représentation des essences des êtres ; pratique, qui est l'ordre de l'action procédant de l'essence de

n'ont pas de couleur. Si tel est initialement l'état de l'homme, comment connaîtrait-il son *ma'âd* (son « retour », sa fin dernière), le monde des intelligibles, des pures substances spirituelles angéliques ? Les hommes n'ont même pas la connaissance d'eux-mêmes, de leur ipséité, de leur âme. Il faut qu'une assistance divine seconde leur effort, en des moments privilégiés, pour qu'ils atteignent à la connaissance du *Malakût*.

*Chapitre II.* Cette incapacité initiale de l'âme à la perception des intelligibles appelle une analyse des modes de perception. Il y en a quatre : la perception sensible, la perception imaginative, la perception estimative, la perception intellective. Les trois premiers modes de perception sont inséparables des corps (c'est à Mollâ Sadrâ que l'on devra la démonstration que l'Imagination active est une pure faculté spirituelle). Sans la puissance intellective qui tient son origine du monde spirituel, l'homme ne peut connaître ni l'existence divine, ni l'Unité divine, ni les attributs divins. D'où, le *hadîth qodsî* dans lequel le Prophète rapporte ce propos divin transmis par l'Ange Gabriel: «Ni ma terre ni mon ciel ne peuvent me contenir, mais peut me contenir le *cœur* de mon serviteur croyant.» C'est en effet cette faculté intellective qui est désignée par plusieurs versets qorâniques comme le *cœur*. C'est l'« âme pensante », le cœur au sens vrai (*qalb haqîqî*), non pas l'organe de chair logé à gauche de la poitrine. Ce cœur (donc l'« homme intérieur » du traité XII qui précède) n'est pas *dans* le corps ; mais il a un regard vers le corps et un regard vers le monde du *Malakût*. On l'appelle encore *rûh* (esprit), en persan *ravân*, ce que les philosophes disent en arabe *nafs*, l'âme.

*Chapitre III.* De la connaissance du monde de l'Intelligence et des intelligibles, monde immense que l'on ne peut mesurer comme on mesure les corps. Ce n'est pas le monde des concepts abstraits de la logique (l'essence intelligible intègre inconditionnellement, comme universelle, l'universalité de ses déterminations, tandis que le concept général de la logique est soumis à une condition négative : être dépouillé de toute détermination en empêchant l'attribution *in concreto*. L'universel ontologique est une essence intégralement réalisée, et ayant sa singularité propre ; le concept général de la logique est une abstraction). Il s'agit ici

d'années, il subsiste le fait qu'une citation de Sanâ'î dans l'ouvrage d'un contemporain serait assez surprenante, bien que l'on en cite un exemple (cf. l'introduction persane de M. Nasr). Le prologue du livre fournit une autre donnée, à savoir le nom du prince qui en est le dédicataire: Jamâl al-Dawla wa'l-Dîn Mohammad ibn Mahmûd al-Dârî, dont l'aptitude aux choses spirituelles motiva la composition du traité. Malheureusement la personne historique de ce prince reste encore enveloppée pour nous d'obscurité.

Quoi qu'il en puisse être, l'analyse de ce traité s'imposant ici à la suite des autres, on y percevra une tonalité s'accordant avec celle des précédents. L'ouvrage est ordonné en trois grandes parties, elles-mêmes subdivisées en chapitres. Les trois grands thèmes en sont respectivement la connaissance de Dieu, la connaissance de l'âme, la prophétologie et les charismes mystiques.

I. *Première partie.* De la connaissance de Dieu, de certains de ses attributs et de ses opérations. Cette partie comprend sept chapitres.

*Chapitre I :* Où l'on explique pourquoi la plupart des hommes sont dans l'ignorance ou l'indifférence à l'égard du monde spirituel. On observera ici l'analyse d'un agnosticisme qui n'est pas le seul fait des « temps modernes» et l'appel, pour le surmonter, à la connaissance de soi ; ce point de départ caractérise, nous l'avons relevé, la démarche de la pensée sohrawardienne. L'âme ayant été missionnée de l'autre monde en ce monde-ci, le lien qu'elle contracta avec le corps n'est pas une attache organique, car elle ne fait pas partie des composés de ce monde corporel ; son lien consiste à gouverner le corps et à le mettre en mouvement (cf. la conception platonicienne du pilote sur son navire). Les sens externes ne perçoivent pas autre chose que les surfaces et les accidents extérieurs. Néanmoins, l'homme estime que les êtres universels (les intelligibles) sont les mêmes que ceux qu'il perçoit par ses sens, et que telle est la totalité de l'univers, Cieux et Terre, avec ce qu'ils renferment. Il ne s'avise pas que, si les astres étaient dépourvus de la lumière grâce à laquelle il les perçoit, aucun humain ne les percevrait jamais. Il estime qu'il perçoit les cieux (les Sphères) et leurs couleurs, alors que les Sphères célestes ne tombent pas sous les facultés de perception sensible et

## XIII

## DE LA CONNAISSANCE DE DIEU

*(Yazdân-shanâkht)*

Ce traité qui se signale par la forme authentiquement persane de son titre (*Yazdân-shanâkht*, équivalent de l'arabe *ma'rifat Allâh*) est expressément attribué par Shahrazôrî au Shaykh al-Ishrâq. Aussi bien la teneur du livre, les recoupements avec maints passages de ses autres traités, viennent-ils en confirmation. Une hésitation pourrait provenir du fait que le colophon de l'un des manuscrits attribue l'ouvrage à 'Ayn al-Qozât Hamadânî. Or, ce que nous savons de la personne et de l'œuvre de ce grand mystique, élève d'Ahmad Ghazâlî (le frère du théologien Abû Hâmid), ne s'accorde pas très bien avec le contenu et le style de notre *Yazdân-shanâhkt*. Celui-ci est, certes, l'œuvre d'un mystique, mais d'un mystique qui a reçu une solide formation philosophique et qui est apte à faire face aux problèmes proprement philosophiques, ce qui est exactement, nous le savons, le cas de notre Sohrawardî. En outre, nous y trouvons, comme dans le traité précédent, des citations du poète mystique Sanâ'î (2e partie, chap. VIII, p. 437). Les dates ne font pas de difficulté dans le cas de Sohrawardî; il n'en est pas de même dans le cas de 'Ayn al-Qozât. Celui-ci est mort en 525/1131 (en martyr, lui aussi, de la cause mystique). La date de la mort de Sanâ'î n'est pas exactement connue; les données des biographes oscillent entre deux dates limites, 526/1131 et 576/1181, cette dernière étant généralement rejetée comme invraisemblablement tardive[80]. Il reste que Sanâ'î et 'Ayn al-Qozât étaient contemporains. Que Sanâ'î soit mort à peu près à la même date que 'Ayn al-Qozât ou qu'il lui ait survécu un certain nombre

alors son organe ; ce que signifie cet aveu du Prophète : « C'est par moi qu'Il entend, c'est par moi qu'Il voit, c'est par moi qu'Il parle ».

*Chapitre X.* Donne tout un ensemble de conseils concernant les pratiques de la vie spirituelle. Dieu ne mange ni ne dort. Plus le mystique pratique le jeûne et la veille, plus il grandit en connaissance et en ardent désir; plus il ressemble aux Anges, au point de devenir lui-même l'un d'eux, comme le dit encore Hakîm Sanâ'î. Après le jeûne, la méditation et le *dhikr.* L'effet de la pratique du *dhikr* est si bien reconnu depuis toujours que, lorsque les Mekkois demandaient: « Comment vient donc l'Ange Gabriel ? Comment apporte-t-il le Qorân», le verset révélé en réponse déclara: « Interrogez les pratiquants du *dhikr,* si vous ne savez pas» (21:7). Nombreux d'ailleurs sont les versets qorâniques relatifs au *dhikr.* Sa nécessité est donc évidente. Il y en a plusieurs espèces, mais notre shaykh en retient essentiellement deux : celui qui consiste à répéter le nom « Allâh », et celui qui consiste à répéter *howa* (Lui). Il y a le *dhikr* de la langue et il y a le *dhikr* de l'âme. Celui-ci une fois atteint, on oublie le premier. De même qu'il faut un shaykh pour investir de la *khirqa* (manteau de soufi), de même il faut un shaykh pour initier au *dhikr,* car c'est au shaykh de reconnaître la forme de *dhikr* qui convient au disciple. Suivent alors des recommandations semblables à celles que l'on trouve à la fin du « Livre de la Théosophie orientale » : retraite de quarante jours, qu'on recommencera au besoin; les songes qu'il appartient au shaykh d'interpréter etc. Dans un ordre plus général : ne jamais dire strictement que la vérité, sinon les visions et les songes deviendraient mensongers. Se comporter envers tous avec douceur et humilité ; regarder les autres comme des enfants et des frères ; avoir sur soi un parfum agréable ; arriver à pratiquer la veillée nocturne en s'y prenant de différentes façons ; ne parler avec personne des expériences faites au cours de la retraite, sinon avec le shaykh et des hommes de droiture...

Nous avons insisté quelque peu sur le contenu de ce livre, tant il nous semble typique du mode de composition du Shaykh al-Ishrâq ; ce qu'il réussit à faire tenir dans un traité, même d'étendue limitée, fait de celui-ci un microcosme.

l'autre monde ni des vivants ni des morts: ni des vivants, puisque leur seront à jamais interdites les joies des vivants de la vie éternelle; ni des morts, puisqu'ils éprouveront la lancinante douleur de ne pouvoir vivre. Trois choses commandent en ce monde l'agir en vue de trouver la Vie : connaissance de soi, connaissance de Dieu, connaissance des obligations religieuses et morales, même si l'on ne s'en explique pas plus la vertu et le pourquoi que le malade ne s'explique la vertu du remède que lui prescrit le médecin. D'ailleurs le cercle se referme : la première de ces obligations est précisément la connaissance de soi qui implique que l'on soit attentif à l'activité des sens externes et des sens internes comme à l'ensemble des facultés qui régissent la vie ; les connaître, afin de ne pas en être le prisonnier ; les unes sont pareilles à des démons, les autres pareilles à des anges ; il faut commander à toute cette troupe. Se connaître soi-même, c'est savoir d'où l'on est venu en ce monde et où l'on va ; c'est être capable de se conjoindre de temps à autre avec sa vraie parenté, celle du monde spirituel, car cette conjonction amène un accroissement de la vie. Enfin il y a ce sur quoi ont insisté tous nos spirituels et qu'ils désignent comme la « mort à volonté » *(mordan-e ikhtiyârî)*, nullement le suicide, bien entendu, lequel ne concerne que la mort physique, c'est-à-dire la mort au sens figuré. La mort au sens vrai est la mort mystique qui impose aux activités des sens une telle ligature et un contrôle si complet que le mystique peut *à volonté* sortir de sa peau à la façon d'une tunique dont on se dévêt et que l'on revêt lorsqu'on le veut. D'où les citations de Hakîm Sanâ'î, Idrîs-Hénoch, finalement de l'auteur lui-même : « Avant que tu ne meures de la mort physique, éprouve que tu portes en toi le paradis éternel. . . » Vie et connaissance sont les modes d'être par excellence *inter mores divinas*. Certes, les plus hautes connaissances atteintes par l'homme ne sont encore que des connaissances au sens figuré (*majâz*), car c'est à peine une goutte d'eau par rapport à l'océan. Mais il arrive que soit donnée à l'homme la connaissance de certains secrets, ce que suggère le verset qorânique énonçant d'un seul souffle : « N'en connaissent le *ta'wîl* que Dieu et les enracinés dans la connaissance » ( 3 : 7 ). C'est l'état mystique où le Sujet divin investit le sujet humain qui devient

tres, ou des enfants envers leurs pères. De même qu'un *hadîth* de notre Prophète proclame que notre religion se partagera en soixante-treize sectes dont une seule sera celle qui sauve, de même la religion de chaque prophète a été ravagée par des polémiques dont le moindre souci était d'arriver à un jugement équitable. Deux causes à cela : l'ignorance et l'ambition mondaine ou l'amour des honneurs. Dans cette page ardente transparaissent toute l'ardeur juvénile et les indignations du Shaykh al-Ishrâq, presque le pressentiment de son funeste procès à Alep. Continuant sur sa lancée, il découvre à ces deux causes une même origine : une malédiction préexistentielle. « Le réprouvé est déjà réprouvé dans le sein de sa mère » dit un *hadîth*. Et cette réprobation est irrémissible : « Celui qui fut aveugle en ce monde-ci, sera plus aveugle encore dans l'autre monde » ( 17 : 72 ). Il y a lieu cependant de distinguer une réprobation accidentelle, à savoir le cas de celui qui fut créé comme un béni dans la prééternité, mais qui a contracté ici-bas l'éthos vicieux de ce monde. Ici il faut distinguer deux groupes : pour les uns, il arrivera, au milieu ou à la fin de leur vie, qu'ils s'éveillent et renoncent à leurs mœurs mauvaises et quittent ce monde en bénis de Dieu ; d'autres tantôt s'éveillent, tantôt sommeillent, tantôt font le bien, tantôt font le mal ; ils ne sont pas tout à fait oublieux de Dieu, et de temps à autre ils sont mus par le désir de l'autre monde. C'est ce désir qui les sauvera, lorsqu'ils sortiront de ce monde-ci.

*Chapitre IX.* Le thème correspond à celui qui en spiritualité médiévale latine s'intitulait *De moribus divinis.* « Modelez-vous sur les mœurs divines» *(akhlâq Allâh);* en tête de ces manières d'être divines il y a la Vie, car Dieu est le Vivant qui jamais ne meurt, le Vivant par essence, c'est-à-dire au sens vrai, tandis que les autres vivants n'ont la vie qu'au sens figuré *(majâz)*· leur vie est un emprunt. D'où, la maxime énoncée ci-dessus veut dire: «Revêtez-vous, imprégnez-vous, des modes d'être de Dieu ; de même qu'il est le Vivant qui jamais ne meurt, soyez, vous aussi, des vivants qui jamais ne mourront ». L'autre monde n'est pas le monde de l'action, mais le monde de la fruition. C'est ici qu'il faut agir. Ceux qui auront été en ce monde des morts vivants, c'est-à-dire extérieurement vivants mais intérieurement morts, ne seront dans

que des attributs négatifs et des attributs de relation. Et comme il est *ab aeterno* ce qu'il est, et que son activité n'est soumise à aucune condition de temps, puisque le temps n'est que la mesure du mouvement de la Sphère, il s'ensuit que, Dieu étant *ab aeterno*, le monde aussi est *ab aeterno*. Aussi bien la notion d'antériorité a-t-elle plusieurs applications. Parler d'un intervalle de temps, d'une antériorité chronologique entre Dieu et le monde serait absurde. En revanche il y a une rigoureuse antériorité ontologique. Il en va comme dans le cas du soleil et de son rayonnement.

2) Un deuxième groupe de penseurs que l'auteur ne désigne pas nommément, se rallie à une cosmogonie énoncée en symboles. Le point de départ est un célèbre *hadîth* (celui que l'on trouve en tête du *Kitâb al-'Aql* du *Kâfî* de Kolaynî). Dieu créa l'Intelligence et lui ordonna de se détourner de lui pour descendre dans le monde, puis de se retourner vers lui. Puis il créa un joyau ou une substance qu'il contempla avec respect, et de ce respect divin fit éclosion l'Eau primordiale : une partie en était vapeur et fumée dont furent formées les sept Sphères planétaires ; une autre partie, de l'écume dont furent formées les sept Terres. Quant à la durée du monde préadamique, elle est symbolisée par le petit oiseau picorant tous les soixante-dix mille ans un grain de sénevé appartenant à une montagne de grains aussi vaste que le monde. L'analyse des notions de substance et d'accident conduisit ces mêmes penseurs à affirmer la nécessité d'une perpétuelle récurrence de l'acte créateur, d'instant en instant. De même, leur notion des attributs divins les conduisit à des conclusions à l'opposite de celle des *falâsifa*. Si Dieu n'est pas un Vivant, il n'est qu'un cadavre, un minéral inerte. Qu'est-ce que cela a à voir avec le Dieu Très-Haut ?

*Chapitre VIII*. En fait, constate l'auteur, aucun groupe n'a nié l'existence du Créateur, mais chacun le comprend dans la mesure où son intellect le peut. Étrange, ils disent : Voilà ce que Dieu est. Et tout ce qu'ils ne savent pas ou tout ce à quoi ils n'ont rien compris, ils s'en vont déclarant que tout cela est faux. Cependant le peu qu'ils croient en avoir compris leur suffit pour éjecter un *takfîr* (un anathème). C'est que la plupart d'entre nous ne se comportent pas autrement que des élèves envers leurs maî-

préexistence des âmes (en général tous les penseurs shî'ites), et celle qui la rejette (cf. encore le traité suivant). La question *A-lasto?* a été un stimulant privilégié pour la pensée de nos philosophes. On ne peut qu'évoquer ici le développement très complexe dans lequel, à propos de cette question, Mollâ Sadrâ prend une position nettement platonicienne (dans son commentaire des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî).

*Chapitre VII.* L'être du monde est donc de l'être nécessaire, puisqu'il *est*, mais nécessaire d'une nécessité *ab alio*, et c'est pourquoi, son être n'étant pas nécessaire par soi-même, le monde a ontologiquement un commencement. Nombreuses et diverses sont les écoles qui ont pris position sur ce point. Sohrawardî les ramène essentiellement à deux.

1) Il y a l'école des *falâsifa*, c'est-à-dire en général les philosophes avicenniens. Pour eux, le premier être que Dieu créa, ce fut l'Intelligence (le *Noûs*); c'est aussi bien ce qu'énonce un célèbre *hadîth* du Prophète. Les trois actes de contemplation de cette Intelligence, rappelés précédemment ici à plusieurs reprises, sont symbolisés cette fois comme *trois ailes*, desquelles procèdent respectivement une autre Intelligence, un ciel et l'Ame motrice de ce ciel. Ainsi en est-il d'Intelligence en Intelligence jusqu'à la Dixième qui est l'Esprit-Saint et qui est l'Intelligence agente (celle-ci n'a plus la force d'émaner une nouvelle Intelligence unique et une Ame unique, mais sa contemplation explose, pour ainsi dire, en la multitude de nos *âmes* et en la genèse de la *matière* sublunaire. D'où le symbolisme des *deux ailes* rencontré dans le récit du « Bruissement des ailes de Gabriel ». On comprend pourquoi là-même Sohrawardî évoque le « nombre des ailes » comme symbole des secrets de la cosmogonie, dont nous disions plus haut qu'elle est ici comme une phénoménologie de la conscience angélique). Il ne convient pas que Dieu crée sans l'intermédiaire de l'Ange du premier ciel (la première Intelligence), sinon il y aurait en lui deux intentions : l'une supérieure (l'Ange), l'autre inférieure (le ciel), et cela introduirait en lui une pluralité. De même on ne peut dire qu'il soit vivant, voyant etc., dans le sens où s'il s'agit là d'attributs ayant plus d'extension que l'acte d'être du sujet auquel ils sont attribués. On ne peut penser à son égard

proportion de son aptitude et du rang spirituel qu'il a pu atteindre. Mystérieuse réciprocité de la conscience que l'homme a de Dieu et de la conscience qu'il a de soi, réciprocité qui nous ouvre le sens, le *symbolon*, de la rencontre par laquelle s'ouvrent les récits mystiques. D'où, à la question: «As-tu vu ton Dieu?» cette réponse du I<sup>er</sup> Imâm: «Je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas (avec l'œil de la vision intérieure).» C'est cela même qu'ont tenté de dire les paradoxes des mystiques, al-Hallâj par exemple, de nouveau cité ici : « J'ai vu mon Dieu avec l'œil de mon cœur. Je lui ai dit : Qui es-tu ? Il me dit : Toi »[79]. Ainsi donc, affirme notre shaykh : « Celui qui se connaît soi-même (son âme), participe *eo ipso*, en proportion de l'aptitude de son âme, à la connaissance de Dieu ». Vient alors cet avertissement solennel : Si tu as été capable de réaliser la connaissance de toi-même dans la mesure où je te le propose dans cet opuscule, alors porte toute ton attention sur le chapitre qui va suivre. Sinon, si tu n'as pas bien compris les chapitres précédents et les *ramz* du début, ne va pas plus avant, tu ne comprendrais pas.

*Chapitre VI.* Qu'est-ce que le monde ? Qu'est-ce que les « dix-huit mille» mondes? Chaque genre d'entre les créatures forme un monde. Le monde, c'est le possible existant et celui-ci a deux aspects ou « dimensions » : l'un du côté de l'être, l'autre du côté du non-être. Le non-être a lui-même un double sens: d'une part, ce qui est dans l'impossibilité d'être (le grec *ouk on*) ; d'autre part, ce qui est en puissance d'être (le *mê on*). L'auteur précise qu'il n'entend nullement dire que le possible soit de l'être actuel ayant ces deux dimensions. Ce qu'il veut dire, c'est cela à quoi réfère la célèbre interrogation *A-lasto?* posée préexistentiellement aux humains : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » Comment interroger des créatures qui ne sont *pas encore?* Et si elles sont encore du pur non-être, à qui s'adresse la question ? Il faut donc que le *ne pas encore être* soit de l'*être* en un certain sens. En fait, les humains ont alors une dimension dans l'être, dans cet être dont le *pas encore* constitue précisément le mode d'être, et c'est l'être virtuel, l'être en puissance, lequel n'est pas le néant. C'est donc par la notion aristotélicienne de l'être en puissance que le Shaykh al-Ishrâq pense trouver un compromis entre l'école qui affirme la

les connaissances, c'est la faculté théorétique contemplative *('ilmî o nazarî)*; l'autre la rattache au monde des corps, c'est la faculté pratique *('amalî)*. C'est lorsque l'âme se rapproche du monde qui est vraiment le sien, qu'elle est appelée en termes qorâniques «âme pacifiée», «Verbe excellent». Si c'est le corps qui prédomine, elle est *ammâra, lawwâma*. C'est que chaque instant requiert un nom qui lui est propre. Ainsi en fut-il des propos tenus par les prophètes et les grands spirituels ( *Awliyâ* ). Le prophète Mohammad lui-même, quand il regardait à l'intérieur de lui-même et à l'intérieur des autres, pouvait dire: «Je ne suis pas l'un de vous; vous êtes quelque chose d'autre». Quand il regardait sa propre apparence extérieure et celle des autres, il pouvait dire: «Je suis un homme pareil à vous». Mais quand il voulait désigner son Esprit-saint (ce qui ailleurs s'appelle la *Haqîqat mohammadîya* ), il pouvait dire: «J'étais déjà un prophète, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile».

*Chapitre V.* Ce qui précède nous conduit alors au thème dominateur du livrè: «Sache que la connaissance de Dieu est fondée pour chacun de nous sur la connaissance de soi-même (de son âme).» Et Sohrawardî rappelle ici la sentence qui a été méditée et commentée par tant de spirituels, de théosophes et de mystiques en Islam: « Celui qui se connaît soi-même ( son âme ), connaît son Seigneur». Lui fait écho le propos divin que Abû Yazîd Bastâmî rapporte en un *hadîth* inspiré: «Voyagez à partir de vous-mêmes (de vos âmes), vous Nous trouverez dès le premier pas.» Mais précisément, ne peut voyager à partir de soi-même, de son âme, que celui-là seul qui tout d'abord est arrivé à son âme, à soi-même, et se connaît soi-même. Cela veut dire que, si la connaissance de Dieu est nécessaire à tous, à l'élite et au commun des hommes, la connaissance de soi est *eo ipso* nécessaire à tous. Mais, bien entendu, aucun être, ni prophète, ni grand spirituel, ni ange, ni ciel, personne ne peut atteindre le fond (*konh*, le *Grund*) de la connaissance de Dieu. La doxol gie des prophètes, des *Awliyâ* et des Anges est celle-ci: «Gloire à toi! nous ne te connaissons pas tel qu'il faudrait te connaître». Mais il est un Ange dont la doxologie est celle-ci: «Gloire à toi, à la connaissance de qui il n'est point de voie qui puisse mener les créatures». Cela veut dire: nul ne peut le connaître tel qu'il est en soi, mais chacun le connaît en

merveilleux qu'il ne peut le décrire, et là-même se tenait une personne *(shakhsî)* d'une beauté si extraordinaire qu'il en était resté dans la stupeur, n'ayant jamais vu ni entendu dire qu'il puisse exister une beauté pareille. Mais tandis qu'il la contemplait, un cri montait du fond de son être : puisse-t-elle ne pas disparaître et moi rester là inconsolable ! Pour rendre impossible cette disparition, il avait saisi les deux oreilles de cet être merveilleux et les tenait désespérément, lorsque, s'éveillant soudain, il s'aperçut qu'il avait les deux mains cramponnées à ses propres oreilles. Hélas ! disait-il, en désignant son corps et en pleurant, c'est cela le voile, le voile qui nous sépare.

Ici vient tout naturellement sous la plume de notre shaykh la citation d'un fragment célèbre d'al-Hallâj: «Un secret t'est montré qui te fut si longtemps caché, une aurore se lève et c'est toi qui l'enténèbres encore...[77]». Lui font suite deux distiques de Sohrawardî lui-même, amenant le rappel d'un trait de la biographie spirituelle d'Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khayr, venu trouver le shaykh Abû'l-Hasan Kharraqânî, à la suite d'un songe où l'ordre lui avait été donné d'aller redemander à celui-ci le dépôt qui lui avait été confié. Et le shaykh lui avait dit en réponse: «Le dépôt qui m'a été confié pour toi, c'est que tu saches ceci: que le soufi n'est point fait du limon terrestre». Modulation qui prépare le retour des thèmes hallâjiens: «Spatialisé quant à la pulpe, lumineux quant au noyau, — éternel quant à l'essence, doué de discernement et de science, — l'homme (en mourant) rejoint par l'Esprit ceux en qui Il réside, tandis que son corps gît, en terre, pourriture[78]». Et le thème se propage dans les sonorités d'Abû Yazîd Bastâmî: «Je me suis désquamé de ma peau, alors j'ai vu qui je suis» (mon âme), — de Hakîm Sanâ'î, de l'Émir des croyants, l'Imâm 'Alî. Bref, conclut l'auteur, tout cela fait allusion à ton ipséité tienne, ton toi-même, ta vraie essence *(haqîqat)*. Plusieurs noms la désignent: Ame *(nafs)*, Logos ou Verbe *(Kalima)*, Esprit *(rûh)*, ou encore selon le vocabulaire qorânique: âme impérieuse *(ammâra)* ordonnant le mal, avant sa conversion; âme-conscience qui censure *(lawwâma)*; âme pacifiée *(motma'yanna)* qui retourne à son Seigneur.

*Chapitre IV.* Cette âme a elle-même deux aspects ou deux «dimensions»: l'une la rattache au monde spirituel d'où elle reçoit

sommets de l'enseignement mystique. Nous tâchons de donner ci-dessous une idée de ces pages très denses.

*Chapitre I*: La perception par l'organe de la vue sensible a besoin de la présence matérielle de l'objet. L'imagination, opérant un premier degré d'abstraction, perçoit l'objet même en son absence matérielle, sans complètement le dépouiller cependant des catégories du *où*, du *comment*, du *situs* (lieu, vêtement, couleur, mesure). L'intellect perçoit son objet en le séparant de tout cela (v. g. la forme de corporéité absolue). D'où il ne se peut que le substrat de la perception intellective puisse être divisé ou mis en pièces ; il ne se peut qu'il soit un corps ou dans un corps. C'est lui que l'on désigne comme « âme pensante » *(nafs nâtiqa)* ou par d'autres noms encore, et c'est cela ta Vraie Réalité, ton essence *(haqîqat)*.

*Chapitre II*. Démonstration que l'âme pensante n'est pas corporelle et ne peut être *dans* quelque chose de corporel, c'est-à-dire ni dans le corps ni dans quelque chose de corporel.

*Chapitre III*. Maintenant sache que tu t'es perdu et égaré toi-même ; tu ne sais plus ce que tu es. Tu te demandes : suis-je un corps ? suis-je quelque chose d'autre ? Or, tu n'es toi-même rien de ce qui fait l'objet de ton doute. Ton doute vient de ce que tu as oublié Dieu Très Haut, car il est impossible à l'homme de perdre conscience de son Dieu sans perdre conscience de soi-même. Peut-être donc que si tu te remémores ce Dieu oublié, tu te trouveras toi-même et te connaîtras toi-même. Mais se perdre soi-même en se cherchant soi-même, ressemble au cas de cet homme qui, assis sur son âne, était à la recherche de son âne. Mieux encore voici le récit d'un songe (particulièrement éloquent pour le psychothérapeute). Notre shaykh rapporte une *hikâyat*, une parabole exemplaire, sans préciser s'il la tient d'un autre, ou si la rencontre lui est bien arrivée à lui-même. Pour autant que nous sachions, il n'est jamais allé au Yémen, sinon au Yémen du *mundus imaginalis*, lequel a depuis Oways al-Qaranî une signification précise pour les philosophes et pour les mystiques. Quoi qu'il en puisse être, c'est au Yémen, à San'a même, que le récitant fit la rencontre d'un sage *(pîr)* resplendissant de lumière. Lorsque celui-ci eut vu notre voyageur, il s'arrêta pour lui faire la confidence que voici. La nuit précédente, il s'était vu en songe dans un site si

science de tes membres, mais tu sais toujours que tu *es* et que tu as une ipséité (*dhât*). Médite encore: cette ipséité tienne (ton toi-même), où est-elle? comment est-elle? qu'est-elle? Tu prendras conscience que tu n'es pas dans le corps, et que ton ipséité, ton toi-même, t'est connue sans intermédiaire, par un sentiment immédiat. »

Le deuxième *ramz* et les suivants ne font qu'amplifier ce thème initial. Ta chair et ta peau changent d'année en année, de mois en mois, mais ton toi-même (litt. ta tuïté, *tû'î-e tû*) ne permute pas. Il y a besoin d'une anatomie pour connaître les organes, le cœur, le cerveau. Mais toi, tu es au-delà de tout cela. Ton toi-même n'est pas ce corps ; ton ipséité ne peut être constituée par quelque chose que tantôt tu te rappelles et que tantôt tu oublies.

Troisième *ramz*: tu te désignes toi-même par *je, moi* (persan *man*, arabe *anâ*), et tout ce qu'il y a dans le monde des corps, tu l désignes comme *cela, lui* (persan *û*, arabe *howa*). Tu t'en différencies donc, tu n'es pas une partie de « cela ». Souvent tu n'as même pas conscience de tes membres et de tes organes, et cependant tu *es* présent à toi-même.

Quatrième *ramz* : la physiologie de tes organes passe par un processus continuel d'absorption, d'assimilation et de dissolution, sinon ton corps deviendrait énorme. Mais ton ipséité (ta tuïté, ton toi-même) et ton esprit (*rûh*) ne s'altèrent ni ne permutent, ne grandissent ni ne rapetissent. Ton ipséité (ton *dhât*) est donc au-delà de ces choses. « Médite bien. Peut-être te connaîtras-tu toi-même et t'éveilleras-tu à toi-même ».

Les quatre *ramz* forment ainsi une sorte d'avenue conduisant le lecteur jusqu'au centre du jardin intérieur. Désormais le shaykh va conduire son lecteur là-même où le conduisit son entretien avec le sage Aristote, « en la cité de Jâbarsâ », en cette cité où il était possible à Aristote de conclure son enseignement en parfait platonicien et en admirateur des mystiques de l'Islam, lesquels étaient, selon lui, les « philosophes au sens vrai ». Ici de même, à partir du fait de la conscience de soi, la marche de l'exposé suit, au cours de dix chapitres, une progression continue jusqu'aux

Fixes et des sept Sphères planétaires auxquelles correspondent respectivement les sept climats du monde terrestre, et qui ont chacune à la fois un mouvement volontaire qui leur est propre et un mouvement contraint, celui qu'elles subissent du fait du mouvement diurne, d'est en ouest, de la Sphère des Sphères. Tout dans la création a été produit soit sans intermédiaire, comme Adam et le Prophète, soit avec un intermédiaire, par exemple la connaissance des prophètes par l'in ermédiaire de l'Ange ; soit concurremment, par exemple le mouvement de la Sphère engendre le temps et les unités de mesure de la chronométrie : l'année, le mois, la semaine, le nycthémère, l'heure.

II. Avec la *seconde partie* de l'ouvrage nous pénétrons enfin dans ce qui est en propre le «jardin de l'homme intérieur». Tout ce qui précède n'était qu'une avenue conduisant au vrai propos de l'auteur. Cette section est curieusement divisée en quatre *ramz* et dix chapitres. Le mot *ramz* ( pluriel *romûz* ) signifie en propre allusion, insinuation. Il est couramment employé pour connoter ce que désignent nos termes de sigle, chiffre ( écrit chiffré, cryptogramme), énigme, *symbole*. En ce dernier cas, ce avec quoi symbolisent les quatre *ramz* est laissé à la découverte du lecteur. On dira que le sens en est saisissable d'emblée; mais il convient que l'écho s'en propage en résonances lointaines et imprévisibles dans le «jardin de l'homme intérieur».

Le premier *ramz* est un appel à la conscience du sujet se connaissant soi-même. Comme nous l'indiquions plus haut, toute la spiritualité sohrawardienne a son point de départ dans cet éveil de la conscience, et c'est pourquoi le début de cette seconde partie est en marche parallèle avec les pages du «Livre des Élucidations» *(Talwîhât)* dans lesquelles Sohrawardî raconte comment, à une époque où le problème de la connaissance l'obsédait sans qu'il pût le résoudre, il eut la vision, en songe ou à l'état intermédiaire, en la cité de Jâbarsâ (au *mundus imaginalis*) du sage Aristote ( un Aristote parfaitement platonicien ). Et les premiers mots du sage Aristote avaient été: « Éveille-toi à toi-même...[76] » Ici, même rappel énergique: «Jamais tu n'es absent de toi-même. Il n'arrive jamais que tu sois sans information de ton propre acte d'être *(hastî-e khwôd)*. Même en état d'ivresse tu perds con-

du substrat ; de ce qui fait une substance ; de ce qui fait le *lieu* (même définition que dans les « Tablettes ») ; l'atome ; l'impossibilité de l'interpénétration des corps ; les trois causes de la chaleur.

I. La *première partie*, consacrée aux *Naturalia (tabî'îyât)* comprend, comme nous l'annoncions plus haut, deux sous-sections :

1) La première est consacrée aux Éléments. « La première chose que Dieu créa dans le monde des corps est la matière *(mâdda)* que les philosophes désignent comme *hayûlî* (le grec *hylê*), de laquelle prirent origine les quatre Natures et Éléments» (nous n'avons donc pas ici la notion d'une *materia prima* commune, comme chez Ibn 'Arabî, aux êtres spirituels et aux êtres corporels, et dont la matière de notre monde sublunaire n'est que le cas de densification limite). Vient alors la théorie du cycle des Éléments et de la disposition de leurs sphères au-dessous du ciel de la Lune. Immédiatement au-dessous de celui-ci, celle du Feu comme « sphère de l'éther », Feu pur, sans couleur. Ensuite la sphère de l'Air, également incolore, qui comprend trois couches (ici l'explication des phénomènes de la pluie, de la neige, du vent, de la tempête, du tonnerre), puis celle de l'Eau. Des quatre Éléments procèdent les trois règnes naturels ; déduction des facultés nécessaires aux végétaux, de celles qui sont nécessaires aux animaux ; comment fonctionnent les facultés de perception externe et celles de perception interne ; théorie du *sensorium (hiss moshtarik, sensus communis)* que les Grecs appellent *bintâsyâ (phantasia)* et de l'imagination *(khayâl)* comme trésor du *sensorium*. Tout cet exposé est classique et se prolonge dans la théorie du *pneuma* comme corps subtil, dont une variété correspond à chaque organe, et sans la pénétration duquel l'organe ou le membre est paralysé.

2) On atteint ainsi à la seconde sous-section de cette première partie du livre, laquelle traite en propre de la physique céleste. Démonstration que toutes les dimensions et distances sont finies ; que la chaleur est une énergie qui du centre s'élève vers les hauteurs, tandis que la froidure suit un mouvement inverse ; que la Sphère des Sphères (ciel Atlas, ciel suprême, corps de l'univers) est incorruptible, n'ayant pas été créée des quatre Eléments et formant une *quinta essentia (tabî'at khâmisa)*. Du ciel des

auteur de l'une des traductions persanes du récit avicennien de l'Oiseau.

Le « jardin de l'homme intérieur » qui nous est proposé ici, n'est pas tout à fait un jardin « à la française ». Les titres et sous-titres, disons les allées du jardin, manquent totalement de symétrie (peut-être faut-il y voir justement la marque d'une inexpérience de jeunesse, des difficultés que rencontre un auteur pour ordonner son premier livre). Dans la pensée de l'auteur il comprend deux grandes parties : la première se rapporte au monde des corps, la seconde concerne le monde des Esprits. En fait, nous nous trouvons devant la construction suivante : un prologue explique quelques termes de la logique et du vocabulaire philosophique indispensable au lecteur (pp. 333-345). Vient alors la première partie de l'ouvrage (pp. 345-363), laquelle est annoncée par le mot *fasl*, tandis que la seconde partie (pp. 363-401) est annoncée par le mot *qism*. La première partie elle-même a pour titre « Explication de ce qui concerne les choses physiques ». C'est le début du texte qui annonce qu'il y aura deux sous-sections : l'une consacrée aux Éléments et aux corps qui en sont composés, l'autre aux choses du monde éthérique (la physique céleste). Malheureusement aucun sous-titre ne préserve la symétrie, et la seconde sous-section commence (p.356) avec un sous-titre que ne précise aucune articulation (ni *fasl*, ni *qism*). Quant à la seconde partie du livre, concernant le monde des Esprits, aussi longue à elle seule que les précédentes réunies (nouveau trait caractéristique des compositions similaires du shaykh), son plan diffère totalement de la première. Nous l'indiquons en détail plus loin, au cours du résumé que nous en proposons ici comme pour les traités précédents.

Le prologue de l'ouvrage, après la dédicace aux amis de Spâhân et la justification du titre et du plan, donne un bref répertoire des notions fondamentales : *'âlam-e khalq*, monde créaturel comme monde des corps ; *'âlam-e Amr*, monde de l'Impératif divin comme monde des Esprits ; les termes généraux et les termes particuliers en logique ; les notions de nécessaire, de possible et d'impossible ; les synonymes et les homonymes ; les notions d'équivoque, d'univoque et d'analogue ; les significations de la proposition « dans » en logique ; notions de l'accident, de l'immanent,

comme avec l'ensemble des traités sohrawardiens. Certains traits d'indépendance de caractère (2^e partie, chap. VIII) semblent bien porter l'empreinte de notre shaykh. De son côté, M. Nasr relève le choix, particulièrement indicatif, des citations qorâniques. Bref, un faisceau de convergences produit ici une évidence interne, confirmant l'inscription par Shahrazôrî de ce traité dans le catalogue des œuvres du Shaykh al-Ishrâq ; à elle seule déjà, l'autorité de Shahrazôrî serait déterminante.

En revanche, si la doctrine mystique de l'homme intérieur, fondée sur la conscience du sujet se connaissant soi-même, est tout à fait dans l'axe de la pensée sohrawardienne, et si les citations d'al-Hallâj font apparaître une connexion déjà connue par ailleurs, ce traité, de même que le suivant (traité XIII), ne porte pas explicitement la marque caractéristique de la théosophie *ishrâqî*, à savoir la référence aux sages de l'ancien Iran, telle que nous la trouvons, à maintes reprises, dans la grande tétralogie, dans les trois premiers traités du présent recueil (traités I à III) et dans plusieurs récits d'initiation (traités VI, X, XI) On pourrait donc supposer que le présent traité fut écrit avant la grande illumination qui détermina le projet du « Livre de la Théosophie orientale », et par voie de conséquence tous les traités qui s'y réfèrent ou s'en inspirent.

Dès le début, l'auteur nous apprend qu'il écrivit ce livre à l'intention de quelques amis d'Ispahan (relevons que les manuscrits portent ici l'ancienne forme authentiquement iranienne du nom de cette ville, *Spâhân*, et non pas l'orthographe arabisée dont l'usage est courant de nos jours, *Esfahân*). Or, nous savons par ses biographes que Sohrawardî s'était rendu à Ispahan, après ses premières études à Marâghah, en Azerbaïdjan. Les liens d'amitié noués avec les dédicataires du livre doivent avoir là leur origine. Nous savons en outre qu'à Ispahan Sohrawardî avait spécialement étudié les *Basâ'ir*, ouvrage philosophique de 'Omar ibn Sahlân Sâwajî; c'est cet ouvrage dont la discussion tient une très grande place — et que notre shaykh met peu à peu en pièces — dans la partie métaphysique de la trilogie décrite ici au début [71]. En outre nous avons signalé déjà (traité IV) le nom de 'Omar ibn Sahlân comme

## XII

## LE JARDIN DE L'HOMME INTÉRIEUR

*(Bostân al-qolûb)*

Traduit littéralement, le titre de cet ouvrage (Ritter n° 5) serait « Le jardin des cœurs » ; mais c'est encore un des cas où le littéralisme peut ne pas être en parfaite consonance avec le texte. On ne peut empêcher que cette traduction soit affectée d'une mièvrerie qui ne correspond nullement aux intentions de l'auteur. Le mot « cœur » (persan *del*, arabe *qalb*) prend, chez les mystiques, un sens que connote au mieux une expression traditionnelle en spiritualité occidentale, à savoir « l'homme intérieur ». Le *sâhib-del* est un homme de vie intérieure, et c'est la vie de cet homme intérieur, son « jardin »[74], que décrit parfaitement la seconde partie du présent traité.

Certains doutes avaient été émis concernant l'attribution de ce traité au Shaykh al-Ishrâq; c'est pourquoi l'éditeur l'a classé ici à part avec le traité XIII, pour former la troisième partie du corpus. En fait M. Nasr et moi-même ne croyons pas que ces doutes résistent à une lecture attentive de l'opuscule. Que Hakîm Sanâ'î (ob. circa 526/1131) y soit cité, ne crée aucune difficulté chronologique majeure (Sohrawardî étant né à Sohraward en 1155). Mais il y a plus. La construction de l'ouvrage correspond parfaitement à celle des traités analysés ici précédemment (I à III). La seconde partie, qui traite du monde de l'Esprit, et partant expose la doctrine spirituelle de notre shaykh, est entièrement axée sur la connaissance et conscience de soi, c'est-à-dire sur la vie de « l'homme intérieur ». Elle se développe en parfaite symétrie avec la partie correspondante du « Livre des Elucidations » *(Talwîhât)*

tion même que pose Rûzbehân en tête de son admirable livre : « Le Jasmin des fidèles d'amour », tout entier consacré à cette question[78]. L'auteur du «Vade-mecum» se montre ici le frère spirituel de son contemporain Rûzbehân, et les citations par lesquelles l'un et l'autre se réfèrent occasionnellement à Hallâj, se comprennent d'elles-mêmes. L'un et l'autre ont entendu dans la mystique d'amour la même « incantation de la Sîmorgh ».

Avec cette épître s'achève la seconde partie du présent recueil. Mais le cycle des récits n'est pas encore tout à fait clos. On trouvera plus loin (traité XIV), comme nous l'avons annoncé, l'analyse d'un dernier récit mystique qui, étant exceptionnellement rédigé en arabe, ne pouvait prendre place dans le corpus des œuvres en persan ; mais, étant un récit mystique, il ne pouvait pas non plus en être tenu à l'écart.

voir d'immenses et douces lumières. «S'il y a des gens, écrit l'auteur, pour mettre en doute la vérité de ces choses, quelle ne serait pas leur nostalgie, si déjà rien d'autre qu'une simple trace leur en était manifestée ».

Mais tout cela ne concerne encore que les novices et les moyennement avancés sur la voie mystique. La seconde partie du traité va en décrire les buts et les fins. Comme la première elle comprend trois chapitres. Le premier traite de l'état mystique d'annihilation *(fanâ)*, plus exactement dit peut-être : absorption, résorption (cf. ci-dessus l'exemple de la lumière de la lampe que la lumière du soleil rend invisible). Quand le mystique ne peut plus considérer son moi propre, c'est l'état de résorption majeure *(fanâ-ye akbar)*, et quand ayant oublié sa propre ipséité le mystique en vient à oublier même son oubli, c'est l'état de résorption dans la résorption *(fanâ dar fanâ)*. A cette gradation se rattachent les degrés du *tâwhîd*. Les limiter à deux, comme le font certains, apparaît un peu simpliste à notre shaykh. Il préfère distinguer cinq degrés : « Il n'y a de Dieu que Dieu », c'est la profession de foi unitaire du commun des hommes. Dire : « Il n'y a de lui que Lui », marque une station spirituelle plus élevée. Un troisième groupe professe : «Il n'y a de toi que Toi». Ce *tawhîd* à la seconde personne est supérieur à celui qui est professé à la troisième personne, mais il implique encore une certaine dualité. D'où, un quatrième groupe professe : « Il n'y a de moi que Moi ». Mais pour les plus avancés, voici que s'effacent les traces de moi, de toi, de lui, et ils immergent ces trois moments dans l'océan de la résorption en l'Essence éternelle de l'Unique.

Le chapitre II pose comme leitmotiv : plus la connaissance mystique est avancée, plus grande est la perfection de l'homme. Inversement, l'ignorance est le mal radical. — Enfin le chapitre III répond à la question : comment peut-il y avoir un plaisir quelconque dans un amour de l'homme pour Dieu ? La question est d'une exceptionnelle gravité. Dès les premières lignes, Sohrawardî rappelle qu'elle met une séparation entre les soufis et les théologiens rationnels du *Kalâm*. La question est celle-ci : est-il légitime, et en quel sens, d'employer des mots tels que amour et désir, quand il s'agit des rapports de l'homme avec Dieu ? C'est la ques-

Conformément à ce que nous suggère le prologue, nous pouvons dire que les formes multiples de l'audition musicale sont autant de formes « incantatoires » variant l'*incantation* de la Sîmorgh. Si même il ne le connote pas étymologiquement, le mot « incantation » comporte l'idée d'un certain chant magique. Or, la musique comprise à la façon de notre shaykh, comme à la façon de nos romantiques dont ici il nous apparaît si proche, est une « magie » sonore, une magie de l'âme que l'âme produit elle-même au moyen des sons dont elle règle les proportions en accord avec sa propre nature intime. La phrase musicale est bien une incantation opérant sur l'âme, parce qu'elle fait entendre le chant de la Sîmorgh et que ce chant est une « incantation » qui fait s'ouvrir des mondes inconnus. Il y a en effet une condition que pose le Shaykh al-Ishrâq. Ces moments d'exaltation peuvent, même à celui qui n'a pas encore pratiqué l'ascèse de l'âme, dévoiler les prémices de l'expérience mystique, mais il faut qu'à ce moment-là, il ait présente à l'esprit, sous une forme ou une autre, une vision intérieure des magnificences du monde spirituel. Tout se passe comme si l'élément visionnaire, en orientant les puissances émotives, stabilisait et équilibrait l'éveil de l'âme, en la préservant de s'égarer. Aussi bien, nous savons déjà que l'audition musicale des sons extérieurs doit conduire l'âme à percevoir les sons suprasensibles d'un autre monde qui ne sont plus l'affaire de l'oreille physique, — précisément la pure incantation intérieure de la Sîmorgh. « Mais là-même, déclare notre shaykh, sont enfermés des secrets dont il n'est donné à personne, dans l'existence courante, d'atteindre les profondeurs ».

Et voici qu'à la façon d'une symphonie où l'*adagio* succède à un déchaînement d'orchestre, le tumulte du chapitre II se résout dans le thème du chapitre III : la *Sakîna,* quiétude de l'âme, douceur, repos confiant (philologiquement, le terme arabe *sakîna* correspond à l'hébreu *shekhîna,* désignant la Présence divine rendue sensible, ou plutôt *imaginalement* perceptible, par quelque signe extérieur). Les fulgurations précédentes se stabilisent et s'apaisent. Leur succède un état de quiétude parfaite. Il arrive alors au mystique de pénétrer les pensées secrètes des hommes, de percevoir une suave musique venant du paradis, les interpellations d'êtres invisibles, de

présente un *compendium* de tout l'enseignement mystique de Sohrawardî.

Outre le prologue, il comprend deux parties, plus un épilogue ou « Sceau » du traité. La première partie indique les *débuts* de la voie mystique ; la seconde partie en décrit les *buts*. La première partie comporte trois chapitres respectivement intitulés: 1) De la précellence de la théologie mystique sur l'ensemble des sciences et des connaissances. 2) De ce qui est manifesté aux novices. 3) De la *Sakîna*.

Le premier chapitre marque la distance entre la théologie mystique et la théologie du *Kalâm*, la scolastique rationnelle de l'Islam. — Le second chapitre n'a plus rien de théorique ; il s'attache à décrire les expériences vécues par les disciples qui sont réellement engagés dans la voie mystique, mais en sont encore au début. Les fulgurations intérieures éprouvées au fur et à mesure que croît l'entraînement spirituel, correspondent à celles qui sont décrites dans le « Livre de la Théosophie orientale » et dans les textes analysés ici précédemment (traités I à III). Mais il y a de plus ici tout un ensemble d'indices révélant l'âme passionnée de notre shaykh, âme ouverte à toutes les expériences émotives, aux bouleversements intérieurs que peuvent comporter certains instants privilégiés. L'« Épître sur l'état d'enfance » s'achevait déjà sur une fine analyse de l'expérience musicale, comme expérience libératrice de l'âme captive. Le présent chapitre comporte également un rappel des effets psychiques, voire physiologiques, de l'audition musicale sous ses formes multiples. Il ne s'agit plus simplement du *samâ'* ou concert spirituel pratiqué par les soufis. Notre auteur évoque le tumulte des jours de fête, lorsque l'air que l'on respire vibre du chant des invocations, de l'éclat des cymbales et des trompettes. Et il y a, au cours des combats, le tumulte qu'aggravent le hennissement des chevaux, le son des tambours et des instruments de musique guerrière, l'entrechoc des glaives. Et il y a, plus couramment, l'ivresse du cavalier que sa monture emporte dans un élan triomphal, tel qu'il s'imagine alors avoir quitté son habitacle corporel et être enlevé parmi les cohortes angéliques. Rares sont chez nos auteurs les allusions à un champ d'expérience aussi étendu.

## XI

## L'INCANTATION DE LA SIMORGH

*(Safîr-e Sîmorgh)*

A son tour ce traité (Ritter n° 18) diffère, quant à sa forme extérieure, des précédents récits avec lesquels pourtant il fait corps. Il ne se présente ni comme un récit dramatique continu, ni comme une succession de paraboles mystiques. Il n'offre qu'une parabole unique, confiée au prologue, et qu'il faut entendre ensuite tout au long du récit, comme un accompagnement continu. Le prologue expose donc assez longuement le motif du mystérieux oiseau Sîmorgh : chaque huppe (chaque âme) qui, à la saison du printemps, prend son envol vers la montagne de *Qâf*, en se dépouillant elle-même de son propre plumage, devient une *sîmorgh*. Puis il est fait allusion à un mystérieux oiseau dont l'incantation donne naissance à l'inspiration musicale et que tous les instruments de musique ne font que traduire ; sa nourriture est le feu ; il n'est ni de l'orient ni de l'occident ; c'est l'Oiseau dont l'« Archange empourpré » entretenait déjà son disciple, en lui indiquant que son nid est au sommet de la montagne de *Qâf*. On peut dire, dès lors, que tous les thèmes sont en place, n'attendant que la splendide orchestration de l'épopée mystique de 'Attâr. Ce traité de Sohrawardî, nous avons eu l'occasion d'en disserter ailleurs, et d'en coordonner les rappels dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq[71]. Nous en avons donné jadis une première traduction française, sur laquelle nous ferons les mêmes remarques que pour les autres traductions[72]. Ici-même nous ne ferons qu'en indiquer brièvement le contenu. Comme le traité en arabe intitulé *Kalimat al-tasawwof*, ce traité en persan

cienne. De nouveau aussi reparaît le thème de la Lune qui, irradiée par la lumière du soleil et ne voyant plus en elle-même, en se contemplant elle-même, rien d'autre que la lumière du soleil, s'écrie : « Je suis le soleil ». Toutes les locutions théopathiques des mystiques en Islam tournent autour de ce paradoxe. Et pour finir, une variante sur un thème déjà rencontré ci-dessus (dans le traité VIII) : le geste d'un simple d'esprit qui, allumant une lampe et la tenant face au soleil, s'écrie : « O mère ! voici que le soleil a rendu notre lampe invisible. » Précédemment le soleil était accusé de ravir à la Lune sa lumière. Pour un mystique, la parabole n'a besoin d'aucun commentaire.

tez, vous verrez bien où ces gouttelettes retournent. Et la rosée aspirée vers la hauteur au fur et à mesure que s'accroît la chaleur du soleil, leur fournit elle-même la réponse. Les douze paraboles composant le traité ne sont en somme qu'autant de variations sur le même thème: quelle est l'origine de l'âme? Si elle n'est pas elle-même dans la dimension sensible, comment peut-elle résider dans un habitacle localisé dans l'espace sensible? Quel est le rapport entre le *où* et le *non où?* D'où le rappel, entre autres propos d'al-Hallâj, d'un propos où ce mystique déclarait à propos du Prophète: «Il a cligné l'œil hors du *où*» (c'est-à-dire il a fermé les yeux au *où*, p. 297, ligne 2). C'est à dessein de suggérer le paradoxe de ce rapport que Sohrawardî forgera en persan ce terme de *Nâ-Kojâ-âbâd* (le *pays* du Non-où) que nous rappelions ci-dessus[69] Cette involution de l'espace sensible, le revirement de celui-ci en une *quarta dimensio*, équivaut à mettre à l'envers le monde des évidences dans lequel vit le commun des hommes, et généralement ces derniers prennent assez mal ces entreprises téméraires. D'où leurs protestations, voire leurs menaces, que sont chargés ici d'émettre en leur nom, de parabole en parabole, le peuple des tortues, le peuple des chauves-souris, le peuple des fées etc. Toutes ces paraboles, à la fois exquises et profondes, portent l'empreinte de cet humour supérieur dont peut faire preuve un grand mystique. Humour qui le prémunit à la fois à l'égard de lui-même et à l'égard du profane, car un grand mystique visionnaire qui ne se départit pas de cet humour, s'avère à l'abri de toute schizophrénie, tout en sachant ne point rompre la «discipline de l'arcane» à l'égard de ceux qui ne peuvent pas comprendre son secret.

Cependant certaines des paraboles du traité ont un autre but. Elles vibrent d'une résonance tantôt pathétique, tantôt nostalgique. C'est ainsi que la quatrième parabole se développe autour du thème du «Graal» (*Jâm*) de Kay-Khosraw; elle s'achève sur ce que nous avons appelé ailleurs «le récit du Graal chez un mystique khosrawânî»[70]. La huitième parabole est l'histoire du paon arraché à son jardin originel, cousu dans une peau, aveuglé, perdant jusqu'au souvenir de lui-même. La parabole, en même temps qu'elle présuppose nettement, comme en général les récits mystiques de Sohrawardî, la préexistence de l'âme, a une saveur toute platoni-

X

## LA LANGUE DES FOURMIS

*(Loghat-e mûrân)*

A la différence des traités précédents, cet opuscule (Ritter n° 23) ne forme pas un récit unique; il ne raconte pas la rencontre et le dialogue avec l'Ange ou avec le guide personnel. Il se présente plutôt à la façon d'une rhapsodie, dans laquelle sont «cousues» à la suite l'une de l'autre douze paraboles ou histoires symboliques. Nous en avons jadis donné une traduction française[66], qui sera à réviser en même temps que les autres, lors de la traduction de l'ensemble des récits. L'établissement du texte est difficile; il y a de grandes variantes entre les manuscrits. Tout à la fin du petit ouvrage une indication porte: «Voici transcrits quelques chapitres que l'on a découverts du traité intitulé *La langue des fourmis*», comme si l'on avait connu, au moins par tradition orale, l'existence d'autres chapitres, sans pouvoir en retrouver le texte, et peut-être même comme si le texte des chapitres connus avait été transcrit d'après une dictée. Hypothèses sans doute, mais qui rendraient compte de certaines obscurités ou défaillances du texte.

Tel qu'il se présente, ce traité doit son titre à la parabole qui vient en tête de la rhapsodie. Quelques fourmis se mettent en campagne le matin à l'aube, et remarquent les gouttes de rosée déposées sur les feuilles des végétaux. Une vive discussion s'élève entre les fourmis: d'où viennent ces gouttelettes? quelle en est l'origine? à quel monde appartiennent-elles? la terre? la mer? On épuise les arguments. La solution est proposée par la plus sage d'entre elles: toute chose retourne à son origine. Patien-

qui serait mis ici au service de la psychologie de nos auteurs. Mais il convient de se rappeler que l'*ars memorativa* s'est développé en *ars interiorativa*[66]. L'intériorisation s'effectuerait précisément ici par la progression qui, d'étape en étape, conduit l'explorateur du «château de l'âme» à l'édification de son corps spirituel subtil; aussi bien l'exploration aboutit-elle à la découverte de la «Source de la Vie». A celui qui accède à cette Source est révélée l'existence d'autres châteaux-forts, s'élevant encore au-dessus de celui qu'il vient d'explorer.

Nous n'ajouterons ici que quelques remarques: 1 ) Le motif de l'exploration du « château-fort de l'âme» sera repris en termes semblables au cours de l'«Épître des hautes tours» ( *infra* traité XIV). 2) Ce *vade-mecum* a si bien impressionné les lecteurs que la mise en scène du premier chapitre se retrouve dans le prologue du célèbre traité intitulé *Majâlis al-'oshshâq*, indûment attribué au prince timouride Soltân Hosayn Bayqarâ[67], et qui contient l'histoire romancée des shaykhs de la mystique d'amour, chacun formant couple respectivement avec son *shâhid*, son témoin-de-contemplation. Malheureusement, ledit prologue ne contient aucune référence à Sohrawardî dont il pille le texte, en l'amplifiant simplement quelque peu. 3 ) Ce *vade-mecum* a été l'objet d'un commentaire anonyme en persan (comme ci-dessus le traité V). Nous avons dit précédemment en quoi ce genre de commentaire est utile pour guider une première lecture, mais peut fourvoyer complètement quiconque estime détenir par là le «vrai sens». Ce commentaire n'a pas été repris dans la présente édition. Nous en avions donné jadis une traduction accompagnant celle du texte. Nous y reviendrons à l'occasion de la traduction du *corpus* de ces récits.

Quant au passage à l'événement vécu, le premier chapitre en est l'illustration frappante. Les premières lignes contiennent une référence implicite à la théorie des Intelligences selon Avicenne, aux trois actes de contemplation ou de connaissance de la Première Intelligence, qui sont à l'origine de la cosmogonie. L'Intelligence contemple son Principe; elle se connaît soi-même dans son *acte d'être*, nécessité par son Principe; elle se connaît soi-même telle qu'elle est en soi, dans son *essence* différenciée de son Principe, et par là-même en puissance de non-être. Mais, au lieu que de cette triple contemplation procèdent, comme dans la théorie avicennienne, une seconde Intelligence, une Ame et un ciel mis en mouvement par cette Ame, voici que procède ici une triade de figures ou d'entités dénommées respectivement: Beauté, Amour, Tristesse. De la captivité d'Amour que Tristesse maintient suspendu dans la contemplation de la Beauté inaccessible, ont pris naissance le Ciel et la Terre. C'est cela même qui nous fit déjà parler ci-dessus d'Eros cosmogonique. Le passage à la mystique de l'Eros transfiguré s'opérera par l'intervention de trois personnages issus de la Bible et du Qorân, et typifiant respectivement Beauté, Amour, Tristesse, à savoir: Joseph, Zolaykhâ, Jacob... Tels sont les personnages, les uns métaphysiques, les autres concrets, entre lesquels se distribue la mise en scène de ce récit, qui est peut-être le chef-d'œuvre entre les récits de Sohrawardî, mais que nous ne pouvons analyser plus longuement ici. ( Suggérons seulement que l'on peut aussi comprendre «Tristesse» comme étant le «compagnon» des fidèles d'amour; c'est à elle que ferait alors allusion le titre du récit).

Insistons cependant quelque peu sur le chapitre (chapitre VI de la présente édition, pp. 275 ss.) décrivant l'ascension du «château-fort de l'âme» *(shahrestân-e jân)*: une succession d'étages et de portiques typifiant respectivement les «demeures» des sens externes et des sens internes, jusqu'au centre qui est le *sensorium*. Chacune de ces demeures est occupée par un personnage dont la nature et les occupations correspondent à la faculté de l'âme qu'il typifie. La topographie qui répartit ici de niveau en niveau du château les demeures des facultés de l'âme, fait songer à la technique de ce que le Moyen Age latin désignait comme *ars memorativa*, un art

l'autre, des deux formes de l'amour n'est obtenue qu'au prix d'une rigoureuse discipline personnelle; elle n'advient qu'avec l'éclosion d'une lente maturité («il faut des années pour que, sous l'action du soleil, le minéral primitif devienne rubis ou cornaline», écrira Sohrawardî), et c'est toute l'histoire du soufisme qui est en cause. Comme nous l'avons à plusieurs reprises relevé ailleurs, le terme qui évoque au mieux ce que connote le terme *'oshshâq*, est celui de «fidèles d'amour», terme bien connu chez certains compagnons de Dante (*Fedeli d'amore*). D'où la traduction que nous proposons ici pour le titre de cet opuscule de Sohrawardî, dont la lecture, conjointe à celle des œuvres de Rûzbehân, est la meilleure initiation à l'amour mystique et à la mystique d'amour, tels qu'ensuite l'un et l'autre vont caractériser une immense littérature en langue persane, où s'accomplit le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique, si caractéristique de la spiritualité iranienne**.

L'opuscule de Sohrawardî est parfois désigné aussi comme ayant pour titre «De l'essence de l'amour». Il semble que ce soit là un excellent sous-titre complétant les intentions d'un titre comme *Mu'nis al-'oshshâq*, lequel s'accorde particulièrement bien avec les titres donnés par Sohrawardî à ses autres récits. Il est vrai que l'on peut aussi inverser titre et sous-titre. C'est le choix qui a eu ici la préférence de l'éditeur. Pour notre part, nous en restons à la forme qui, jadis comme maintenant, nous semble s'insérer le mieux dans le *corpus* des récits.

L'ensemble comporte dans la présente édition une succession de douze chapitres (dans le manuscrit dont nous nous servîmes jadis, il en comportait treize; il ne s'agit pas d'un additif, mais d'une coupure supplémentaire en cours du texte). Nous ne pouvons donner ici qu'une idée très succinte de ce récit, tout en nous référant aux quelques remarques formulées ci-dessus (pp.61-67) et concernant ce qui fait ici l'essence d'un «récital» mystique. 1) Celui-ci marque le passage de la doctrine théorique et de sa compréhension par l'intellect, à la doctrine comme événement vécu dans l'âme et par l'âme, et initie celle-ci au drame de sa propre «histoire». 2) Le récit met en scène des figures que le jugement courant qualifie d'«abstractions personnifiées». Nous avons mis en garde contre ce que ce jugement comporte de sommaire.

# IX

## LE VADE-MECUM DES FIDELES D'AMOUR

*(Mu'nis al-'oshshâq)*

Ce récit (Ritter n$^{os}$ 28 et 29) est le premier des récits de Sohrawardî qui fut traduit en français (1933)[62]. Nous avions alors pensé que nous en traduisions littéralement le titre en lui donnant comme équivalent français: «Le familier des amants». A son tour, le premier éditeur du texte fit de même[63]. Nous ne sommes plus du tout certain aujourd'hui que pareil littéralisme traduise en toute fidélité les intentions d'un auteur. Que, par son contenu, ce petit livre soit un compagnon, un familier, c'est ce que traduit fort bien l'expression latine passée dans le français courant: un *vade-mecum* (litt. «va avec moi»). Quant au mot «amants», tout ce qu'il peut suggérer en français ne concerne que d'assez loin ce que veut dire Sohrawardî. Le terme *'âshiq* (pluriel *'oshshâq*) est le terme couramment employé pour désigner les mystiques, mais cela parce que la spiritualité de ces derniers est essentiellement une mystique d'amour qui a approfondi, médité et vécu ce qui fait l'essence de l'amour en son principe, en ses manifestations, en ses sublimations. Shaykh Rûzbehân de Shîrâz est resté l'incomparable maître d'une ascèse intérieure difficile, périlleuse, conduisant l'homme intérieur à reconnaître dans l'amour humain et dans l'amour divin les deux faces d'un même et unique amour[64]. Il arrive que le lecteur occidental, habitué à une tradition religieuse qui met en contraste l'un et l'autre amour, ne saisisse pas d'emblée ce dont il s'agit et soupçonne un peu trop rapidement quelque libertinage spirituel. Il suffit de lire les textes pour se préserver de ce genre de méprise. Cette «transparition», l'une en

fond de l'interprétation des songes. Toute vision d'une croissance en ce monde-ci, annonce une décroissance dans l'autre monde ; et inversement. Puis, le disciple se référant à l'expérience tout autre qu'il retire désormais de la tablette sur laquelle le shaykh l'avait initié à l'alphabet philosophique, voici que le shaykh lui propose une histoire symbolique du lent progrès de l'homme intérieur jusqu'à la maturité. Et le dialogue s'achève par un long échange de questions et de réponses concernant le *samâ'*, la pratique de l'audition musicale chez les soufis. L'expérience musicale conduit progressivement l'initié à entendre les sons dans un autre monde, où l'audition n'est plus l'affaire de l'oreille (ce sont exactement les termes dans lesquels Shaykh Rûzbehân de Shîrâz, à la fin de sa vie, s'exprimait sur sa propre expérience musicale)[61]. Tout ce qui concerne l'audition musicale, les phénomènes qui accompagnent l'émotion qu'elle engendre (telle parfois que certains auditeurs expirent sur place), tout cela est analysé avec autant de finesse que de profondeur. On ne peut pas résumer; il faut traduire. Nous le ferons ailleurs.

le cœur du profane étranger aux choses spirituelles, propose le symbole d'une mèche de lampe qui, au lieu d'être alimentée avec de l'huile, le serait avec de l'eau. Une troisième parabole propose en exemple le cas du malade tombé dans la folie, et qui ne sait même pas qu'il est fou. Il ne saura qu'il l'a été, que s'il revient un jour à la santé. De même, c'est au moment où il arrive à un homme de comprendre que son œil intérieur était aveugle, c'est à ce moment-là qu'il commence à y voir un peu. D'où, le parallélisme entre médecine du corps et médecine de l'âme, c'est-à-dire le traitement que doit commencer par suivre celui dont le cœur, c'est-à-dire l'homme intérieur, était malade. Ce traitement, c'est la première étape *(maqâm)* sur la voie mystique. Après cela vient une seconde étape. Parvenu au bord d'une vaste mer, il apprendra le sens caché de la plainte dérisoire émise par certain bœuf qui, sortant de cette mer pour pâturer au clair de lune, accuse le soleil de faire disparaître par sa lumière celle de la Lune. Une troisième étape est celle où l'on pénètre dans la montagne de *Qâf*, et où l'on apprend à connaître l'arbre dans lequel la Sîmorgh a son nid, et quels sont les fruits de cet arbre. Nous retrouvons ici quelques-uns des grands symboles du « répertoire » sohrawardien (cf. supra traité VI et infra traité XI).

Et le dialogue d'initiation entre le shaykh et le disciple se prolonge... De nouveau, comme dans le traité VI, vient une interrogation sur le phénomène de la pleine Lune et le phénomène des éclipses. Le shaykh répond par tout un cours de cosmographie, indiquant même à son élève comment établir une cartographie céleste compliquée. Le sens de tout cela ? Le traité VII nous l'a appris expressément : il y a trois manières de regarder et d'observer le ciel... S'ensuivent la parabole du souverain qui mourut avant d'avoir achevé son palais merveilleux ; la parabole du marchand qui avait entassé tous ses trésors sur un vaisseau ; la tempête oblige l'équipage à en envoyer une partie par le fond. Le calme revenu, le marchand, à la stupeur des autres, achève d'envoyer le reste par le fond. C'est que l'on ne renonce à une chose de ce monde, que parce que l'on a vu et trouvé quelque chose dans l'autre monde. Et la parabole initiant à la réalisation progressive du *tajrîd*, débouche, de façon inattendue, sur le sens pro-

des secrets qu'il est en train de découvrir et qui l'enchantent. Mais l'autre est un rustre qui n'y comprend rien ; il tourne son jeune compagnon en dérision, le rudoie, le traite de fou et le laisse désemparé. Hélas ! le novice a commis la faute : il a rompu la « discipline de l'arcane ». Conséquence : lorsqu'il arrive chez son shaykh, celui-ci a disparu. En vain tourne-t-il autour du monde ; impossible de retrouver le Maître. Mais voici qu'un jour il arrive à un *khângâh ;* il voit là, sur le seuil, un Sage revêtu d'un manteau de soufi *(khirqa)* bariolé : une moitié du manteau est blanche, l'autre moitié est noire. Il avoue au Sage sa misérable aventure, et le Sage lui adresse de sévères reproches : un secret dont la saveur fait tressaillir dans le ciel les grandes âmes des temps passés, tu t'en vas, toi, en parler au premier venu ? . . . Finalement, cependant, le Sage lui fait retrouver son shaykh.

Pour notre part, nous tendons à identifier ce Sage portant un manteau blanc d'un côté, noir de l'autre, avec Gabriel, l'Ange aux « deux ailes », l'une de lumière, l'autre enténébrée. Un détail caractéristique souligne encore l'intention de l'auteur : le Sage réside dans un *khângâh.* Or, précisément la demeure de l'Ange, dans le même traité précédent (*supra* traité V), était figurée comme un *khângâh.* Dans ce cas le shaykh perdu, puis retrouvé, est bien le Guide personnel, le maître intérieur, celui que Sohrawardî désigne ailleurs, en termes hermétistes, comme la « Nature Parfaite » *(al-Tibâ' al-tâmm),* si bien que la présente épître résout au mieux le problème qui se trouve posé par d'autres textes sohrawardiens, à savoir quel est le rapport entre l'Ange de l'humanité (l'Intelligence agente) et la «Nature Parfaite» comme Ange de la personne individuelle, deux figures que les interprètes tendent parfois à confondre l'une avec l'autre.

Le shaykh retrouvé propose alors à son disciple, pour lui faire comprendre l'énormité de sa faute et le mettre en garde pour l'avenir, une série de paraboles qui sont dans le même style que celles proposées dans le traité intitulé « La langue des fourmis » (*infra* traité X). Certaines d'entre elles sont marquées par cet humour dont savent faire preuve les grands mystiques. La première parabole est celle de la salamandre qui fut un jour l'hôte du canard. Une seconde parabole, pour faire comprendre ce qu'est

# VIII

## ÉPITRE SUR L'ÉTAT D'ENFANCE

*(Risâla fî hâlat al-tofûlîya)*

On s'aperçoit rapidement en lisant ce récit qu'il ne s'agit pas de l'enfance selon l'état-civil, ni des camarades de jeu d'un écolier. Il s'agit de l'enfance spirituelle, de l'insouciante ignorance qui précède l'engagement de l'homme intérieur dans la Voie. De nouveau, le shaykh apparaît bien ici comme étant le guide personnel invisible, le maître intérieur *(ostâd-e ghaybî)*, et les enfants qui vont s'instruire auprès de lui sont les puissances secrètes de l'âme qui sont toujours en avance sur les démarches de la personnalité consciente.

Ainsi donc, l'auteur raconte qu'au cours de son enfance, alors qu'il se livrait à ses jeux, il remarqua certain jour une troupe d'enfants à laquelle il désira se joindre. Où allaient-ils ? A l'école. Pourquoi ? Pour apprendre la Connaissance. Mais qu'est-ce que la Connaissance ? Les enfants ne détiennent pas la réponse. Il faut demander à leur maître. Puis ils passent leur chemin. Ce maître, le narrateur finira par le retrouver dans la campagne solitaire, le « désert », là-même donc où il rencontre l'Ange au début des récits précédents. Il l'informe de sa rencontre avec ses élèves, lui dit son désir de s'instruire. En réponse, le shaykh se met immédiatement en devoir de lui enseigner l'alphabet que porte inscrit certaine tablette ; bien entendu, il s'agit de l'« alphabet philosophique », de la « science mystique des lettres », exactement comme dans le récit des « Ailes de Gabriel ». Chaque jour l'élève se rend à la leçon, mais voici qu'une fois il rencontre en chemin un *quidam* qui lui impose sa compagnie. Imprudemment, l'élève lui parle

quoi tu attaches du prix : richesses, biens de ce monde, plaisirs du corps ; jeter tout cela dans le mortier du confiant abandon à Dieu ; le piler avec la main de l'ardent désir, et le consommer d'un seul coup, en commençant une retraite de quarante jours. Recommencer, s'il le faut, jusqu'à ce que tes yeux s'ouvrent. «Mes yeux une fois ouverts, que verront-t-ils? » Vient une admirable réponse expliquant la vision intérieure, l'audition intérieure, le goût et l'odorat intérieurs, bref tous les organes des « sens spirituels », des « sens du suprasensible », tels qu'en possède le corps subtil. Celui chez qui sont ouverts ces « sens spirituels », connaîtra le monde du mystère chaque fois que celui-ci s'annonce. Que voit-il ? « Il voit ce que de soi-même il voit et ce qu'il a à voir ; il n'en peut faire le récit (*hikâyat*, n'en donner une *image* qui l'*imite*) qu'à celui qui peut comprendre par sa propre expérience ».

Ces quelques lignes sont de celles dans lesquelles Sohrawardî nous livre tout le secret des récits mystiques composés par lui. Toute la dernière page prolonge ce thème jusqu'à ce que les soufis, ses auditeurs, lui disent : « En vérité tu *as* un shaykh éminent et plein de sollicitude pour toi, puisqu'il ne te tient caché aucun secret ! — Il n'a en effet, répondis-je, rien de caché pour moi, mais de tout ce qu'il me dit, je ne peux pas tout redire .»

Ce mystérieux shaykh, nous avons suggéré au début *qui* il nous semblait être.

seule? Et pourquoi la Lune n'a-t-elle pas de lumière par elle-même? Et si la Lune n'est pas un substrat de la lumière, comment la lumière du soleil s'y manifeste-t-elle? Les réponses du shayhk, toujours « techniques », n'en semblent pas moins chargées de sous-entendu. Et c'est ce sous-entendu qui éclate soudain, lorsque le shaykh finit par dire : «Ces questions sont toutes intempestives. Il n'incombe à personne d'expliquer pourquoi telle étoile est brillante et pourquoi telle autre ne l'est pas». Il en va de même pour d'autres questions que le shaykh énumère, pour finalement conclure: «Il n'incombe à personne de redire le secret de ces choses. Celui-là qui le sait, le sait de soi-même.»

Le disciple de demander alors: «Comment peut-on le savoir?» Et le shayhk d'énoncer ce qui nous apparaît comme le secret de ce récit sohrawardien: «Ceux-là qui observent le ciel et les étoiles forment trois groupes. Il y a le groupe de ceux qui observent avec leurs yeux de chair; ils voient une étendue bleue sombre; sur cette étendue ils remarquent des points blancs. Ce groupe est celui du commun des hommes; les animaux, eux aussi, sont capables de regarder le ciel de cette façon. Et puis, il y a le groupe de ceux qui observent le ciel avec l'*œil du ciel* ... » C'est le groupe des astronomes et des astrologues. L'œil du ciel, ou plutôt «les yeux du ciel», ce sont les étoiles et ceux-là voient les cieux par les étoiles; le contexte montre que l'auteur connaissait bien le vocabulaire technique de la science des étoiles. «Enfin il y a le groupe de ceux qui n'observent le ciel et les étoiles ni avec les yeux de chair ni avec les yeux du ciel, mais avec le regard de l'inférence (du visible à l'invisible, *istidlâl,* ce qui revient à dire: avec l'organe de la vision intérieure). Ceux-là, ce sont les chercheurs qui ont compris (les *mohaqqiqân*).» Il semble que tout soit dit dans ces quelques lignes; nous rejoignons le sens néoplatonicien de l'astronomie comme connaissance des astres suprasensibles, c'est-à-dire des astres au sens vrai, — cette science qui permettait que l'on reconnût à Timée la qualité d'astronome éminent.

La dernière partie du récit sera donc l'initiation du disciple à cette astronomie des cieux suprasensibles. « Je n'ai point ce regard. Quel régime suivre pour l'acquérir ? » Le régime est sévère. Il faut composer une médecine dont les ingrédients seront tout ce à

tions et réponses soient formulées, au début, en images allusives. Le shaykh répond aux questions en prodiguant les comparaisons, jusqu'au moment où il interrompt le cours de son enseignement exotérique. Nous apprenons alors qu'il y a *trois* manières de contempler et d'observer le ciel, dont l'une fait accéder à des profondeurs célestes auxquelles n'atteindront jamais les engins physiques les plus perfectionnés, car il ne s'agit plus de physique céleste.

«Un jour, avec un groupe de soufis, je m'étais établi dans un *khângâh*. Chacun s'était mis en devoir de rapporter quelques propos d'entre les discours de son shaykh. Lorsque mon tour fut venu, voici ce que je racontai...» L'auteur rapporte alors qu'à l'époque où il était le *famulus* de son shaykh, il lui était arrivé, en traversant le bâzâr, de passer par le quartier des lapidaires. Là il avait remarqué un lapidaire qui travaillait à monter un joyau sur une roue. Le promeneur, s'absorbant dans la contemplation du travail du lapidaire, en était venu à se poser un certain nombre de questions qu'il formula ensuite à son shayhk. Lorsque la roue se mettrait en mouvement, le joyau entrerait-il lui aussi en mouvement, ou bien non ? Si, sur la roue en question, on montait dix joyaux ou plus, la vitesse de leur marche serait-elle égale, ou bien non? Nous ne pourrions ici résumer les réponses sans traduire tout le récit. Le questionneur constate que l'art du lapidaire est un art merveilleux. Est-il possible d'en dire l'«histoire», c'est-à-dire d'en donner une *image* qui l'imite (une *hikâyat*)? La réponse du shaykh tend à exposer la genèse des Sphères célestes, avec les particularités de chacune, mais elle le fait en une suite d'images obscures que son auditeur avoue ne pas bien comprendre. Il en est tout à fait excusable. Le shaykh reprend alors «en clair» son exposé, et nous apprenons les lois selon lesquelles descend et se répartit la lumière de sphère en sphère.

De nouvelles questions fusent alors de la part de son élève: pourquoi la masse astrale du soleil est-elle plus grande et plus brillante que les autres? Pourquoi les étoiles qui sont sur la deuxième Sphère (la huitième en comptant à partir de la Terre, c'est-à-dire le ciel des Fixes) ne sont-elles pas les plus éclatantes de lumière? Pourquoi y a-t-il sur cette même Sphère une multitude infinie d'étoiles, tandis que sur les autres il n'y en a qu'une

## VII

## «UN JOUR, AVEC UN GROUPE DE SOUFIS...»

*(Rûzî bâ jamâ'at-e sûfiyân)*

Ce récit n'a d'autre titre pour le désigner que les premiers mots de son texte (Ritter, Anhang, n° 222, où il figure sans nom d'auteur, mais la liste bibliographique de Shahrazôrî le nomme expressément parmi les œuvres du Shaykh al-Ishrâq). C'est également un récit d'initiation, mais à la différence des deux précédents qui étaient des récits visionnaires rapportant la rencontre de l'Ange et l'initiation dispensée par l'Ange, il n'y a pas ici de rencontre avec l'Ange, et l'initiation est dispensée par un shaykh. Mais qui est ce shaykh ? Il semble qu'entre les lignes s'en laisse deviner le secret; ce shaykh semble bien être celui qui, dans l'école de Najmoddîn Kobrâ, s'appelle *ostâd-e ghaybî*, le guide intérieur, le maître personnel invisible. Ainsi il ne serait autre qu'un substitut de l'Ange des premiers récits (voir encore ci-dessous le traité VIII et le traité XIV *in fine*); aussi bien est-il question, dès le début, d'un *khângâh*, et nous savons, par le traité V, que, dans ces récits, le *khângâh* est le lieu de la présence mystique de l'Ange.

L'extrême intérêt de ce récit est de nous confirmer l'herméneutique suggérée déjà pour les deux récits précédents. Lorsque, en apparence, nous croyions entendre une leçon de cosmologie ou d'astronomie, soudain nous étions rappelés à l'évidence qu'il s'agissait d'autres cieux que des cieux visibles de l'astronomie. Dans le présent récit, le changement de niveau herméneutique est explicite. Toutes les questions posées dans une première partie concernent la cosmologie, les mouvements des Sphères, bien que ques-

Nous saisissons ainsi dans l'œuvre de Sohrawardî, un moment capital et caractéristique de la culture spirituelle iranienne : le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique. L'enfant Zâl à la blanche chevelure, exposé dans le désert ( l'âme de lumière jetée en ce monde ), est sauvé par la Sîmorgh qui le garde sous sa protection ( l'épisode a ses analogues dans le roman religieux grec ancien ). Esfandyâr, le héros de la foi zoroastrienne, meurt, blessé à mort, dans une mort d'extase, parce qu'il contemple dans les miroitements du métal qui revêt la monture de son adversaire Rostam, l'apparition de la Sîmorgh.

Tout cela, nous l'avons longuement commenté dans un chapitre traitant «du récit de l'Archange empourpré et de la geste mystique iranienne », et suivi de la traduction de ce récit[60]. Nous ne pouvons ici qu'y référer le lecteur.

4 ) La quatrième «merveille» est désignée comme les «douze ateliers » auxquels font suite sept autres ateliers. En termes de cosmologie et d'astronomie, il s'agit des douze signes du zodiaque et des sept cieux planétaires. Cependant il ne s'agit pas de réduire l'intention du récit à ce *sensus litteralis* astronomique; il n'y aurait pas besoin d'une initiation personnelle pas l'Ange pour connaître ce qui se trouve dans tous les livres exposant la physique céleste. En fait, nous sommes reconduits ici au thème de la Lune au ciel mystique; une dernière allusion nous rend encore plus transparente la signification de la Sîmorgh.

5-7) Le sens des trois dernières «merveilles» fournissant les trois derniers thèmes, transparaît de soi-même. La «cotte de mailles» est le corps physique élémentaire. L'Épée est celle de l'Ange de la mort qui brise la cotte de mailles. La « Source de la Vie » est la source dont l'Eau rend insensible au coup de l'Épée quiconque s'y est abreuvé et baigné, comme le fit le mystérieux prophète Khezr ( Khadir ) que l'on retrouve toujours dans les parages de la « Source de la Vie». «Si tu *deviens* Khezr, à travers la montagne de *Qâf*, sans peine, toi aussi, tu peux passer.»

nuit, c'est-à-dire la Lune. Ici encore il ne s'agit pas d'astronomie, ou plutôt il s'agit d'une astronomie dont les astres sont les astres de Cieux invisibles et qui sont les astres au sens vrai. C'est en ce sens que la Lune figurera encore au chapitre IX de la « Langue des fourmis » et au début de l'« Épître des hautes tours ». Là comme ici les phases de la Lune typifient la personne spirituelle du mystique révoluant dans le ciel du *Tawhîd;* les éclipses qui rendent l'astre invisible aux hommes correspondent aux moments où le mystique est totalement immergé dans l'objet de sa contemplation.

3) La troisième « merveille » qui fournit le troisième thème de l'initiation, consocie les noms de Sîmorgh et de l'arbre Tûbâ. Nous sommes ici au centre, ou au sommet, de ce beau récit. Le thème de *la* Sîmorgh (le nom du mystérieux oiseau est féminin dans l'Avesta) est le thème auquel, nous le rappelions ci-dessus, l'épopée mystique de 'Attâr a donné sa plus magnifique orchestration ; Sohrawardî le reprendra encore dans un autre de ses traités mystiques, celui qui a pour titre « L'incantation de la Sîmorgh » (*infra* traité XI). Il conviendra donc d'éclairer les deux pages l'une par l'autre. C'est à ce moment du récit que, se trouvant introduits par le thème de la Sîmorgh, interviennent les deux épisodes de la naissance de Zâl et de la mort d'Esfandyâr. Nous assistons ici à quelque chose de particulièrement remarquable : Sohrawardî applique au *Shâh-Nâmeh* de Ferdauwsî le même *ta'wîl* mystique que les herméneutes spirituels, à commencer par lui-même, appliquent au Qorân. La mise en œuvre de ce *ta'wîl* est extrêmement discrète, suggérée à demi-mots pour les ésotéristes ; en nous découvrant le sens mystique des deux épisodes du *Shâh-Nâmeh,* elle nous inspire le regret que Sohrawardî n'ait pas eu le temps ou le projet de traiter ainsi d'un bout à l'autre l'épopée de Ferdawsî. Cette mise en œuvre correspond ici parfaitement au projet d'ensemble du Shaykh al-Ishrâq : restaurer, ou plutôt ressusciter, la théosophie mystique des anciens Perses. Cette page s'inscrit donc à la suite de celles que nous avons analysées précédemment (traité III), où deux souverains de l'ancien Iran, Fereydûn et Kay-Khosraw, investis de la Lumière-de-Gloire *(Xvarnah, Khorra)* sont présentés comme des héros de l'expérience mystique.

Le prologue du récit, comme celui des deux récits précédents, est une orchestration discrète du thème de l'âme captive. On peut y distinguer plusieurs phases : *a*) la question posée à l'auteur par un ami décide de l'entrée en matière : le thème d'ouverture est la préexistence de l'âme (affirmée ici en symboles sans équivoque, ce qui contraste avec la négation exotérique de cette préexistence, telle que nous l'avons rencontrée précédemment dans les traités philosophiques. *b*) Le thème de la préexistence se développe dans le thème de la chute de l'âme dans la captivité (de nouveau ici les chasseurs nommés Destin et Destinée). *c*) Le thème de l'échappée et de l'évasion, pendant le temps de « ligature » des facultés de perception sensible, ce qui correspond à l'évasion nocturne dans le récit précédent. *d*) Comme dans le récit précédent également, l'échappée vers le désert a pour conséquence immédiate la rencontre avec l'Ange. L'échange des salutations est suivi de l'identification de la personne de l'Ange (sa couleur pourpre). Puis le dialogue d'initiation commence. L'Ange enseigne au visionnaire comment il pourra retourner là où il fut à l'origine, sa vraie patrie, et d'où lui-même, l'Ange, «est venu» à sa rencontre. Il apprend à l'exilé comment reconnaître les étapes du voyage ; il s'agit de franchir la montagne de *Qâf*, qui est à la fois la montagne cosmique et la montagne psycho-cosmique. A son sommet commence le « huitième climat », *mundus imaginalis*, *Nâ-kojâ-âbâd*. Les étapes de ce voyage, l'Ange les fait connaître en évoquant les sept merveilles que sa perpétuelle migration dans le monde lui permet d'observer. D'où les sept thèmes dont l'enchaînement détermine la structure du récit.

1) La première des « merveilles » décrites par l'Ange est la montagne de *Qâf* elle-même[80]. Tout l'intérêt de son auditeur se concentre sur la question : comment en franchir les hauts sommets pour arriver enfin au point culminant qui est aussi le « point de sortie » ? Les sommets symbolisent avec les Sphères célestes dont traite la cosmologie, mais ce n'est pas d'une simple leçon de cosmologie qu'il s'agit ici. On notera la magnifique image de la goutte de baume transpassant au revers de la main, si on tient celle-ci exposée face au soleil jusqu'à ce qu'elle devienne brûlante.

2) La deuxième « merveille » est le Joyau-qui-illumine-la-

## VI

## L'ARCHANGE EMPOURPRÉ

*('Aql-e sorkh)*

Ce récit a quelque analogie avec le précédent. Il met en scène une « rencontre avec l'Ange » et relate l'initiation donnée par l'Ange. Nous en avons déjà donné ailleurs une traduction française [58], reprise avec un ample commentaire dans l'ouvrage déjà annoncé ci-dessus, sans préjudice de la traduction française recueillant le cycle complet des récits mystiques de Sohrawardî : que l'on veuille donc bien s'y référer. La traduction du titre nous avait posé quelque difficulté. Littéralement ce serait « l'Intelligence rouge », titre sans résonance et qui pourrait tout au plus abuser le lecteur. Mais nous savons déjà que les Intelligences sont les « Verbes majeurs », les *archanges* de l'angélologie *ishrâqî*. Quant à la couleur de l'apparition, elle résulte de son être même ; l'archange évoque pour son disciple la couleur pourpre du crépuscule matinal ou vespéral : le ciel de pourpre qui n'est plus la nuit sans être encore le jour, ou qui n'est plus le jour sans être encore la nuit. « L'Archange empourpré » nous semble être la meilleure traduction, tant au point de vue littéraire que du point de vue de la fidélité au texte. Le symbolisme de la couleur pourpre que revêt ici le dernier des « Verbes majeurs », Gabriel l'archange, correspond donc au symbolisme de ses deux ailes que nous présentait le récit précédent: aile droite de pure lumière, aile gauche empreinte d'une ténèbre rougeoyante. A noter que pour le visionnaire la couleur pourpre de l'apparition semble s'identifier ici avec l'indice de son extrême et paradoxale juvénilité. Une brève analyse des thèmes du récit nous donne ce qui suit.

au fait que *zâhir* et *bâtin* symbolisent l'un avec l'autre et forment un tout, alors ce commentaire aide à « déchiffrer » à la fois le symbolisé et le symbolisant, l'un et l'autre alternant leur rôle au cours de l'opération. Mais le sens ésotérique n'est pas le *sensus litteralis* que donne le commentaire; il est dans l'accès réel au *Malakût*, dans la promotion qui métamorphose le contenu de ce *sensus litteralis* en la réalité d'un événement *avec lequel* il symbolise, et qui fait alors de ce sens littéral de l'événement le sens spirituel.

Lumière; de son aile gauche, une ombre dont provient le monde de l'illusion. Ainsi l'image de Gabriel l'archange aux deux ailes, l'une de lumière, l'autre enténébrée, s'exhausse à l'horizon du mystique comme un magnifique symbole lui révélant le mystère de son propre être, puisque Gabriel est l'ange-archétype de la race humaine[57]. Nous le retrouverons dans le traité suivant, en la personne de l'«Archange empourpré». La fin du récit initie le visionnaire à la voie du salut qui s'offre au «Verbe mineur» qui est l'âme humaine.

«Lorsque sur le *khângâh* de mon père se leva le jour splendide, la porte donnant sur l'extérieur fut fermée, et l'on ouvrit la porte donnant sur la ville. Les marchands passaient, allant à leurs affaires, et la société des Sages redevint invisible pour moi. Je mordis mon doigt, tant était vive ma nostalgie de leur entretien; je me répandis en lamentations, en gémissements multiples. Ce fut en vain». Quel est alors le secret de cette expérience visionnaire? La réponse nous est donnée au cours du dialogue, lorsque le disciple demande au Sage: «Comment se fait-il que tu sois descendu dans ce *khângâh*? ...» Le Sage de répondre: «O cœur simple! Quand l'aveugle recouvre la vue, demandera-t-il au soleil: pourquoi n'étais-tu pas auparavant dans ce monde? Perpétuellement nous sommes rangés dans cet ordre. Si tu ne nous vois point, ce n'est nullement que nous n'existions pas. Et si tu viens à nous voir, ce n'est pas qu'un changement se produise en nous. C'est en toi que le changement a lieu.»

Cette brève esquisse donne à peine une idée de la beauté et de la densité de ce récit mystique. Disons encore un mot du commentaire persan anonyme. Pour alléger la présente édition et puisqu'il avait été publié jadis par nos soins, M. Nasr ne l'a pas reproduit dans le présent volume. Nous aurons l'occasion d'y revenir en publiant la traduction française de l'ensemble des récits. C'est un commentaire répondant au type que nous caractérisions précédemment ; si on le lit comme devant reconduire simplement les événements et images visionnaires du récit au niveau des évidences théoriques, cosmologiques et psychologiques, mieux vaudrait ne pas s'en servir. En revanche, si l'on se réfère au sens originel du mot *symbolon* que nous rappelions plus haut, et par là-même

La seconde partie du dialogue commence au moment où le visionnaire demande au Sage: «Maintenant, enseigne-moi la Parole de Dieu *(Kalâm-e-Khodâ)*». Le Sage acquiesce en enseignant d'abord à son disciple l'alphabet philosophique, c'est-à-dire cette «science des lettres» qui, dans la gnose ancienne comme dans la gnose islamique et dans la Kabbale, joue un rôle si important, chaque lettre étant le «chiffre» d'une modalité de l'être et recélant une énergie correspondante. «Quiconque ne comprend pas cet alphabet, n'arrivera pas à comprendre les sourates qorâniques, Parole de Dieu, comme il convient. Quiconque, au contraire, pénètre les modes de cet alphabet, en lui se manifeste fermeté et certitude (...) Tant de merveilles m'apparurent parmi les significations secrètes de la Parole de Dieu, qu'elles sont hors du domaine des explications.» Peu à peu le dialogue approfondit le sens de «Parole», et par cet approfondissement va se révéler le secret que recèlent les «deux ailes de Gabriel». Relevons ici qu'il n'y a pas (comme nous l'avions estimé jadis)[66] d'opposition entre la première et la seconde partie du récit, mais un approfondissement — ou un exhaussement — de l'être se révélant comme *Logos* ou Verbe divin. C'est cela même qui permet de reconnaître dans l'Intelligence agente l'Esprit-Saint, et réciproquement, sans que cela signifie une rationalisation quelconque de l'Esprit. Toute la théosophie de la Lumière, chez Sohrawardî, refuse un dilemme de ce genre, qui se situe à un niveau de pensée qu'elle a surmonté *ab initio*.

De Dieu Très-Haut procède une Parole ou Verbe suprême (la Première Intelligence); puis il y a les Paroles ou Verbes majeurs (les Intelligences archangéliques); il y a les Paroles ou Verbes intermédiaires (les Ames célestes); il y a finalement d'innombrables Paroles ou Verbes mineurs qui émanent du dernier des Verbes majeurs, lequel est l'archange Gabriel. De nombreux versets qorâniques sont cités à l'appui. Nous relevions déjà ci-dessus à propos d'un passage des «Tablettes», que cette conception de chaque être comme Logos éveillait certaine réminiscence stoïcienne. Et Gabriel l'archange, qui est l'Intelligence agente et qui est l'Esprit-Saint, a deux ailes: l'une à droite qui est lumière pure, dérivée du Principe, l'autre aile à gauche, sur laquelle s'étend une empreinte ténébreuse rougeoyante. De son aile droite émanent les âmes de

portes: l'une donnait sur la ville, l'autre sur la campagne solitaire». Dès maintenant, le visionnaire a pénétré dans le *Malakût*; il ouvre la porte donnant sur la solitude et il se trouve en présence de dix Sages d'une beauté éclatante et rangés dans un ordre hiérarchique. Malgré la crainte qu'il éprouve, le visionnaire aborde le Sage qui est le plus proche de lui; tous deux échangent un salut courtois (dans le récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân, l'Intelligence agente se manifeste également comme apparition d'un Sage). Il apprend que ces nobles seigneurs viennent de *Nâ-Kojâ-âbâd*, ce terme persan forgé par Sohrawardî et qui, nous l'avons rappelé, signifie littéralement «le pays du non-où». Etymologiquement, c'est l'équivalent du grec «ou-topeia», et pourtant il ne s'agit nullement ici d'une «utopie»[55] C'est bien un pays (*âbâd*), mais qui n'est pas situable au moyen des coordonnées de l'espace sensible, puis qu'il est au-delà de la Sphère des Sphères astronomiques. Le visionnaire pose alors d'autres questions, et le dialogue d'initiation s'amplifie.

La première partie concerne à grands traits la cosmologie, laquelle est liée essentiellement à l'angélologie: la procession des Intelligences et des Ames célestes, les mouvements des Sphères, leur cause et leur but etc. Nous suivons la marche du récit grâce au commentaire, tout en nous gardant de redescendre au niveau d'évidence que ce commentaire nous propose. Ce qu'il y a en effet de particulier et d'irrémissible ici, c'est que tout se présente en événements et images du *Malakût*, c'est-à-dire tels que les phénomènes du monde visible aux sens apparaissent dans le *mundus imaginalis*, où les symboles sont pris au mot. On ne pénètre dans le *malakût* des choses qu'en raccordant l'une à l'autre la chose et son *malakût*, c'est-à-dire les deux parties qui symbolisent l'une avec l'autre. Ce que le visionnaire voit, réellement et en fait, dans le *Malakût*, ce sont ces Images symboliques (l'outre aux onze plis, les Sages avec leurs tapis de prières, les moulins confiés à la garde des enfants, les jeunes filles abyssiniennes etc.) non plus les choses telles qu'elles sont objets de la perception sensible. Finalement il lui est parlé de la «science de la couture» qui est la composition de la matière et de la forme, science dont une petite partie seulement est à la portée des hommes.

occasion de commenter ce récit dans plusieurs de nos publications[53], et comme la traduction française avec celle de son commentaire en sera reprise dans la traduction d'ensemble du corpus des récits de Sohrawardî, notre analyse ici peut être brève, le lecteur non iranisant ayant toujours la ressource de se reporter à notre traduction parue dans le «Journal Asiatique» (1935).

Le prologue du récit évoque une réunion à laquelle avait participé l'auteur et où la discussion avait pris un ton assez vif. Un impertinent attaqua les soufis (les «Vêtus-de-bleu») et la terminologie dont ils usent, allant jusqu'à tourner en dérision certaine réponse donnée par le maître Abû 'Alî Fârmadî. A quelqu'un qui l'interrogeait, ce maître avait répondu: «Sache que la plupart des choses que perçoivent tes sens proviennent du bruissement des ailes de Gabriel. Toi-même tu es l'un de ces bruissements». Citant l'anecdote, l'impertinent contestait que cette réponse eût un sens quelconque. Il manifestait une telle fureur que notre jeune shaykh lui opposa une véhémence égale. Ce qu'il expliqua alors à son entourage, c'est cela même qui se trouve enregistré dans le récit qui a pour titre «Le bruissement des ailes de Gabriel», et cette explication n'apporte pas une simple réponse théorique, mais le témoignage d'une expérience personnellement vécue.

Voici l'exorde de ce récit: «Je réussis une fois à me frayer un passage hors de l'appartement des femmes et à me délivrer de la ceinture et des entraves dont on emprisonne les enfants. C'était une nuit où le crépuscule rougeoyant comme le cuivre s'était évanoui dans la sphère de la voûte céleste... (On notera que dans le «Récit de l'exil occidental» l'ascension de l'âme a lieu également pendant la nuit: «Comme nous montions pendant la nuit et descendions pendant le jour»). Les assauts du sommeil m'ayant jeté dans le désespoir, je pris à cause de mon inquiétude un flambeau à la main, me dirigeai vers les hommes du palais de ma mère et me promenai cette nuit-là jusqu'au lever de l'aurore. Alors le désir me prit de pénétrer dans le *khângâh*[54] de mon père (les citations johanniques dans les «Temples de la Lumière» ont déjà fixé notre attention sur ce «père»). Ce *khângâh* avait deux

## V

## LE BRUISSEMENT DES AILES DE GABRIEL

*(Âwâz-e parr-e Jabrâ'yel)*

C'est l'un des récits d'initiation les plus typiques composés par le Shaykh al-Ishrâq (Ritter n^os^ 1 et 2). Le motif initial, autour et à la suite duquel tout le reste s'ordonne, est le motif de la «rencontre avec l'Ange», rencontre dont il est parlé non pas à la troisième personne, comme d'un événement possible advenu à d'autres, mais à la première personne, comme d'un événement personnellement vécu; le récit est *eo ipso* le récit d'une migration momentanée hors du monde sensible et d'une pénétration dans le *Malakût*. C'est le récit d'un de ces moments privilégiés où tout ce qui était doctrine que l'on médite ou que l'on écrit soi-même dans un livre, devient événement vécu; et cet événement prend la forme de la rencontre avec l'Ange, celui dont les traités précédents nous parlaient comme de l'Ange de la race humaine, Intelligence agente, Esprit-Saint, tandis que l'insistance de l'auteur nous avertissait que ce n'était pas là seulement pour lui une figure illustrant la théorie de la connaissance, mais une personne réelle du *Malakût*, se manifestant à l'horizon intérieur du spirituel. Cette rencontre avec le guide personnel, l'Ange initiateur, est l'événement visionnaire par excellence, la caractéristique des récits sohrawardiens de ce type.

Ce récit marqua pour nous une de nos premières rencontres de jeunesse avec Sohrawardî. Nous en avons jadis publié le texte et son commentaire en persan, et nous avons donné une traduction française intégrale de l'un et de l'autre, en collaboration avec notre regretté ami Paul Kraus[62]. Depuis lors, nous avons eu

d'autres spirituels. Nous avons longuement analysé ailleurs un autre «Récit de l'Oiseau» composé par le grand théologien mystique Abû Hâmid Ghazâlî (ob. 1111 A.D.), et surtout la magnifique épopée mystique de Farîdoddîn 'Attâr (ob. vers 1229 A.D.), le «Langage des oiseaux» ( *Mantiq al-Tayr* ), dont le sommet est l'épisode de Sîmorgh, le plus beau symbole qui ait été configuré de l'identité dans la différence, de la différence dans l'identité[81]

de la phrase ne mentionnant que le nom de Sohrawardî. Il y a bon nombre d'années déjà que nous avons eu l'occasion de comparer ligne par ligne le texte arabe d'Avicenne et le texte persan de Sohrawardî. Ce texte persan est bien la traduction, et une bonne traduction, de celui-là En outre, nous avons déjà signalé ailleurs l'existence de trois autres traductions persanes de ce même «Récit de l'Oiseau». La première est l'œuvre de'Omar ibn Sahlân Sâwajî (vers le milieu du VI$^{e}$/XII$^{e}$ siècle), qui y a joint un commentaire du genre de ceux dont nous précisions plus haut la condition à laquelle ils vérifient les symboles. Des deux autres versions, l'une est due à Ahmad b. Moh. Akhsîtakî, l'autre à un certain Wajîhaddîn[80].

Puisque les lecteurs iranisants en trouveront le texte persan ici même et que les autres peuvent recourir à la traduction française dans notre ouvrage sur Avicenne, point n'est besoin de donner ici une analyse détaillée. Le ton de l'exorde est pathétique: «N'y aura-t-il personne parmi mes frères pour me prêter un peu l'oreille, afin que je lui confie une part de mes tristesses? (...) Frères de la Vérité! Dépouillez-vous de votre peau comme se désquame le serpent (...) Aimez la mort afin de rester des vivants. Soyez toujours en vol; ne vous choisissez pas de nid déterminé, car c'est au nid que l'on capture tous les oiseaux. Si vous n'avez pas d'ailes, dérobez, procurez-vous des ailes par ruse...» Puis le récit nous rapporte comment l'Oiseau tomba captif dans les filets des chasseurs; comment il apprit à se délivrer après avoir aperçu d'autres oiseaux comme lui, qui avaient reconquis leur liberté. Leur départ à tous pour la montagne de *Qâf*; la pénible ascension de vallée en vallée, de sommet en sommet, c'est-à-dire de ciel en ciel de la montagne psycho-cosmique; enfin l'atteinte à la plus haute cité; leur pénétration jusqu'à l'oratoire du Roi; l'accueil qui leur est fait; leur retour en compagnie du messager du Roi. Jusqu'au trait d'humour final: «Plus d'un parmi mes frères ne vont-ils pas me dire: Tu dois avoir, l'esprit un peu dérangé (...) Voyons! tu ne t'es jamais envolé; c'est ta raison qui s'est envolée...»

Ce récit avicenno-sohrawardien de l'Oiseau sera amplifié par

est pas trompé. Son propre « Récit de l'exil occidental » (cf. *infra* XIV) prend son point de départ là où le récit de Hayy ibn Yaqzân prend fin, comme en esquissant un dernier geste allusif. Quant au « Récit de l'Oiseau », qui conduit le pèlerin jusqu'à l'Orient, Sohrawardî a pris la peine de le traduire lui-même en persan. Mieux encore que l'analyse de leurs philosophèmes, les récits mystiques composés par l'un et par l'autre, permettent d'apprécier à la fois le rapport et la distance entre ces deux grands maîtres de la pensée iranienne islamique, Avicenne et Sohrawardî.

Le thème du « Récit de l'Oiseau » illustre un archétype exemplifié dans presque tous les domaines de l'histoire des religions. C'est le motif de l'« ascension céleste » qu'illustre chez les spirituels de l'Islam l'abondante littérature du *Mi'râj*. Pour ne citer qu'un exemple, rappelons l'amplification, non exempte d'humour, donnée par Ibn 'Arabî dans ses *Fotûhât* (chapitre 167) relatant l'ascension céleste accomplie de compagnie par un « philosophe indépendant » et par un « théosophe traditionnel »[47]. Quant au symbole de l'oiseau, son « histoire » traverse l'ensemble des littératures traditionnelles et symboliques. Nous l'avons esquissée ailleurs[48] et ne rappellerons ici qu'un des exemples les plus illustres, celui que l'on trouve dans le *Phèdre* de Platon : le récit symbolique du *Phèdre* imagine l'âme à la ressemblance d'une Énergie dont la nature serait d'être un attelage ailé que mène sur son char un aurige qui, lui aussi, est pourvu d'ailes (*Phèdre* 246 a). Et tout lecteur de Platon a présente à l'esprit la magnifique image de la procession céleste des âmes à la suite des dieux et de la chute de certaines d'entre elles (246 d)[49].

Le titre donné par quelque copiste à la version sohrawardienne persane du Récit avicennien de l'Oiseau ne laisse pas entendre d'emblée qu'il s'agit d'une traduction du texte arabe d'Avicenne. Certes, le mot traduction figure dès le début: «Traduction de la langue divine, et c'est l'épître de l'Oiseau, œuvre (*ta'lîf*) de l'Imâm de l'univers, le plus grand savant de l'époque, roi des savants et des philosophes, Shaykh Shihâboddîn Sohrawardî, la miséricorde divine soit sur lui.» Mais on s'aperçoit immédiatement que dans cette suscription le mot traduction a un sens métaphysique et ne vise pas à sauvegarder la propriété littéraire, la fin

personnelle; les uns s'ouvrent par une rencontre avec l'Ange, d'autres par une rencontre avec un mystérieux shaykh qui est en fait le maître ou guide intérieur. D'autres récits présentent, à la façon d'une rhapsodie, une suite de paraboles ou récits symboliques. Ces nuances suffisent tout juste à les diversifier. Notre sentiment est qu'ils forment un tout, dont le leitmotiv est constant, et qu'ils doivent être lus et compris en référence les uns aux autres.

Quant au « Récit de l'Oiseau » (Ritter n° 7) qui figure en tête de cette seconde partie, nous l'avons déjà étudié, commenté et traduit intégralement en français, ailleurs, dans notre ouvrage sur Avicenne[45]. Nous n'y insisterons donc pas longuement ici. Rappelons tout d'abord que ce texte persan n'est autre que la version persane de l'« Épître de l'Oiseau » composée par Avicenne. Il convient donc de s'en remémorer la place dans le « cycle des récits avicenniens ». Selon la classification que nous avions établie, telle qu'elle résulte rigoureusement de leur contenu, les trois récits d'Avicenne se présentent de la façon suivante : 1) Le « Récit de Hayy ibn Yaqzân », qui comporte l'invite et l'initiation à l'*Orient,* c'est-à-dire au monde des Formes pures, des Formes archangéliques de lumière, à l'opposite de l'*Occident* du monde terrestre et de l'extrême-occident de la matière pure. 2) Le « Récit de l'Oiseau » qui est la réponse à l'invite et marque l'atteinte effective à l'Orient. 3) Le « Récit de Salamân et Absâl » dont la version avicennienne typifie dans ces deux figures le couple d'anges terrestres mentionné dans le récit de Hayy ibn Yaqzân. A la différence des deux premiers, ce troisième récit n'est pas à la première personne et ne nous est conservé que dans le résumé assez pâle procuré par Nasîroddîn Tûsî[46]. Le cycle de ces récits présente un aspect essentiel de la pensée et de l'œuvre d'Avicenne, un peu trop négligé en général en Occident, où trop souvent ces récits ont été dégradés en « allégories » formelles et en fantaisies, pour la raison que nous dénoncions plus haut. On resterait en porte-à-faux si l'on prétendait traiter de la psychologie avicennienne, de l'ensemble des thèmes que comporte un traité *De Anima,* sans une compréhension approfondie de ces récits, car ils sont autant de témoins de ce qu'Avicenne projetait comme « philosophie orientale ». Sohrawardî ne s'y

nous avons ici des allégories, des «abstractions personnifiées». Là-même encore ce serait une méprise. Qu'est-ce qu'une «abstraction personnifiée»? Si elle est personnifiée, elle n'est plus une abstraction; et si elle est une abstraction, elle n'est pas une personne. En fait il y a un profond malentendu métaphysique ayant pour origine le fait que nos théories modernes de la connaissance n'ont connu qu'une alternative: ou bien les universaux abstraits de la logique de l'entendement, ou bien les réalités concrètes de la perception sensible. Or les pures essences, dans la métaphysique d'Avicenne comme chez Sohrawardî et dans toute la tradition qui les perpétue en philosophie islamique, ne sont pas des universaux logiques, mais des essences ayant en elles-mêmes leur singularité propre et qui sont indifférentes à la généralité du concept (et par là-même aux conditions négatives que cette généralité implique) comme aussi bien à la singularité de l'individu concret sensible (et par là-même aux conditions positives que celui-ci implique). Le seul mode de manifestation *(zohûr)* possible de ces essences postule un niveau qui n'est ni celui de l'intelligible pur ni celui du sensible pur, mais celui du *Malakût*, c'est-à-dire de l'*imaginal*. Ici le *Malakût* symbolise avec le monde qui lui est supérieur, de même qu'il symbolise avec le monde sensible; ici nous avons simultanément, chez Sohrawardî, le fondement de la doctrine du double aspect de l'imagination, et de la possibilité de *voir* les Idées platoniciennes comme des figures de l'angélologie zoroastrienne. La brève indication à laquelle nous nous limitons ici, nous préservera peut-être de confondre ces figures avec de simples «abstractions personnifiées»[44].

Les récits en persan rassemblés dans la présente édition forment un total de huit récits. A cet ensemble il convient d'en ajouter deux autres, exceptionnellement rédigés par Sohrawardî en arabe, et que nous avons déjà nommés précédemment, à savoir: le récit publié ici en appendice par nos soins (*infra* traité XIV) et le «Récit de l'exil occidental» que nous avons publié dans les *Op. metaph. II* avec une très ancienne version-paraphrase persane. De ces récits, les uns sont à la première personne; ils relatent l'aventure spirituelle vécue, et sont d'authentiques récits d'initiation

et par les romans de nos propres littératures médiévales.

Il importe que cela soit bien établi, car une première application en concerne non seulement les commentaires anonymes qui ont été donnés en persan pour deux des récits de Sohrawardî, mais inévitablement aussi, dans une certaine mesure, les commentaires que nous serons amené à en donner nous-même pour permettre au lecteur de suivre la «trame» symbolique. Les commentaires anonymes «expliquent» les mystérieux récits, en reconduisant images et événements aux concepts connus par ailleurs dans les traités théoriques. Si leur but est de nous faire redescendre au niveau de l'exposé théorique, ces commentaires valent tout juste le papier sur lequel ils sont écrits. En revanche, si nous les comprenons comme partie d'un tout dont la contrepartie est l'événement réel dans le *Malakût*, alors ils sont éminemment valables; *zâhir* et *bâtin* symbolisent l'un avec l'autre. Il ne s'agit donc pas de faire redescendre le récit au niveau de la théorie; c'est l'interconnexion de l'un et de l'autre qui métamorphose la doctrine en événement vécu et donne à celui-ci son contenu.

On devra donc se garder de penser que le *sensus litteralis* de ces récits est à chercher dans les concepts philosophiques ou cosmologiques, tandis que le récit serait une «allégorie» construite sur les premiers. Non pas, chacun symbolisant avec l'autre, chacun est inséparable de l'autre, et c'est pourquoi nous disions ci-dessus que l'événement vécu (la doctrine non plus connue en théorie mais vécue comme événement de l'âme se passant dans le *Malakût*) ne peut être dit qu'en symboles. Il incombe à chaque lecteur d'en reconstituer le tout, c'est-à-dire de déchiffrer le symbole en le vivant à son tour. Nous sommes donc assez loin de l'inoffensive allégorie unidimensionnelle. *Zâhir* et *bâtin* sont le «signe de reconnaissance» l'un de l'autre, au cours du déchiffrement, chacun permute avec l'autre sa qualité de *zâhir* ou de *bâtin*. Nous pourrons mieux le vérifier en donnant la traduction française du corpus des récits de Sohrawardî.

Il y a encore ceci. Dans l'un des récits de Sohrawardî (ici le traité IX) apparaît une triade dont les figures sont désignées comme Amour, Beauté, Tristesse. On dira peut-être qu'à coup sûr

ensemble. Deux hommes, par exemple, se trouvent être des hôtes de rencontre. En se séparant, ils brisent un anneau ou un tesson d'argile, pour que, chacun se trouvant en possession d'un *symbolon*, puisse, en le joignant à l'autre, se faire reconnaître de celui qui est en possession de cet autre comme l'hôte de jadis, ou comme son ami. Chaque *symbolon* implique donc un *autre* «avec lequel il symbolise».

Il n'est point surprenant que, dès l'origine, l'idée de symbole ait impliqué celle de *transfert* (méta-phore), puisque chaque partie *réfère* à l'autre. Dans l'herméneutique symbolique de Philon comme dans le *ta'wîl* qorânique, le terme biblique est, comme le terme qorânique, un « signe de reconnaissance » pour l'autre partie; il s'agit de recomposer le tout qui originellement forme une coalescence. *Zâhir* (exotérique) et *bâtin* (ésotérique) appellent leur réunion; ils sont indissociables l'un de l'autre, chacun étant le « signe de reconnaissance » de l'autre. Chacun d'eux comporte ou implique quelque chose d'*autre*, de l'autre qu'il s'agit de découvrir et qui fait de lui, comme tel, le symbole de cet autre. C'est cela même l'essence du « symbolisme», le fait de « symboliser avec». Chacun d'eux, réduit à lui-même, est privé de la dimension qui fait de lui un symbole, puisque leur «symbolisme» est l'expression de leur participation commune à la même idée qui en est le Tout. L'idée de *correspondance*, essentielle pour toutes les théosophies mystiques, a là-même son fondement. C'est par l'absence de l'*autre* que l'allégorie devient unidimensionnelle, et dès lors il importe de bien distinguer entre symbole et allégorie. Pour nos théosophes en Islam, cet *autre*, c'est le *malakût* des êtres et des choses (Sohrawardî nous l'a rappelé ci-dessus). D'un bout à l'autre, nous pouvons en faire la vérification dans les récits sohrawardiens, à commencer par la traduction persane du récit avicennien de l'Oiseau (l'oiseau captif, symbole du philosophe en ce monde; les vallées que parcourent les oiseaux et les états de la vie intérieure etc. ). Mais, sans le *Malakût*, tout cela est réduit au niveau d'allégories purement formelles, de fictions imaginaires etc. C'est malheureusement l'infirmité qui a le plus souvent marqué, en Occident, l'interprétation des récits de ce genre, à commencer par ceux d'Avicenne

l'événement vécu, les présences qui s'imposent, les paroles entendues, les images qui flamboient. Corollairement, réduire le sens et la portée de ces récits aux évidences accessibles dans les ouvrages théoriques, ce serait là-même dégrader en «allégorie» unidimensionelle une histoire intérieure visionnaire, laisser échapper la réalité *imaginale* du *Malakût* pour ne plus détenir que de l'imaginaire. Toute herméneutique agnostique se condamne à passer ici à côté de la *réalité*[41].

Il semble que l'on ne puisse séparer l'art du *ta'wîl* qorânique pratiqué par Sohrawardî et par ses confrères, du mode d'invention et d'inspiration qui est à l'origine de ses récits mystiques. Cet art ou technique ( au sens du mot grec *tekhnê* ) du *ta'wîl* n'a rien d'automatique ni d'arbitraire; il y faut une inspiration propre qui est précisément l'inspiration herméneutique. Une recherche fondamentale sur le *ta'wîl* chez les spirituels de l'Islam aurait à instaurer une comparaison qui, pour être efficace, devrait remonter jusqu'à l'exégèse biblique chez Philon d'Alexandrie. Un ouvrage approfondi vient justement d'en rétablir avec bonheur les perspectives spirituelles et de déterminer en quoi consiste véritablement sa «technique» [42].

Sans pouvoir insister ici sur le *ta'wîl* pratiqué par Sohrawardî dans les ouvrages analysés ci-dessus, disons que les exemples, surtout ceux qui ont été donnés en dernier lieu, montrent qu'il met en œuvre, lui aussi, quelque chose comme une *synagogê* platonicienne (rapprochement, rassemblement). Un terme ou une image qorânique, comme chez Philon un terme biblique, constitue *une partie* d'un tout avec l'autre partie duquel il s'agit de le réunir, de le rassembler. Découvrir cette autre partie, c'est cela que nous appelons l'inspiration herméneutique. Un terme, un concept ou une image sont promus au rang de symboles, lorsqu'ils sont saisis comme faisant partie d'une unité supérieure dont l'autre partie, avec laquelle ils forment ce tout et cette unité, est à découvrir. C'est pourquoi, il convient de dire que l'«allégorèse», au sens où l'entend l'herméneutique biblique chez Philon, n'est point interprétation arbitraire, mais «philosophie platonicienne appliquée», méthode de connaissance. Il convient toujours de remonter à l'étymologie du mot grec *symbolon:* le verbe *symballeïn* veut dire agglomérer, joindre

goriques» dont le rôle et la signification se maintiennent au même plan d'évidence que les concepts qu'elles « représentent ». En revanche, un *symbole* ne «représente» pas; il est la contre-partie de quelque chose d'*autre;* il est le seul moyen d'accéder à un plan de conscience et d'évidence supérieur à l'apparence qu'il revêt et grâce à laquelle il *symbolise avec* quelque chose d'autre. L'Ange des récits sohrawardiens n'est pas une « allégorie », mais une personne réelle, personne du *Malakût*. L'enseignement qu'il donne à son disciple est donné en symboles. Aucun élément de langage humain terrestre ne peut se rapporter à un événement réel vécu dans le *Malakût*, à moins qu'il ne soit promu au rang de symbole. Un symbole ne disparaît jamais; il n'est jamais expliqué une fois pour toutes; il incombe à chacun de le déchiffrer à son tour, et personne ne peut le déchiffrer qu'en accédant réellement au plan spirituel qu'il annonce et dont il est la contre-partie.

Impossible de comprendre les symboles, si l'on refuse la réalité ontologique du *Malakût*. A plusieurs reprises, Sohrawardî, le premier, en a averti son lecteur. Sans le *Malakût*, visions des prophètes, expériences visionnaires des mystiques, événements de la Résurrection, tout cela reste impossible à comprendre. Ou plus simplement dit: ce qui était la réalité *imaginale* du *Malakût* (le *mundus imaginalis* ou *'âlam al-Mithâl*) se trouve dégradé en imaginaire. Nous retrouvons donc ici, à l'origine des récits, l'aspect ambigu de l'Imagination, tantôt «arbre béni», tantôt «arbre maudit», que Sohrawardî a si bien analysé à la fin des «Tablettes», en l'illustrant par le *ta'wîl* de nombreux versets qorâniques. Comme «arbre béni», elle donne aux choses leur dimension invisible, s'élevant jusqu'au monde du *Jabarût*, dont elle est l'intermédiaire. Comme « arbre maudit », elle réduit les choses à leur dimension sensible, à leur évidence matérielle; elle est «agnostique».

Et cela vise non pas seulement l'inspiration qui donne origine aux récits en forme de symboles, mais l'herméneutique qui tente d'en faire fructifier le sens. On se tromperait du tout au tout, si l'on se représentait ici un mystique comme Sohrawardî, créant laborieusement des «histoires» et des figures doublant simplement ce qu'il avait dit en philosophe, sous forme didactique, dans ses autres ouvrages. Cela n'aurait plus rien à voir avec

IV

## LE RÉCIT DE L'OISEAU

*(Risâlat al-Tayr)*

Avec ce Récit commence la seconde partie du présent ouvrage, laquelle, en quelque cent trente pages (pp. 198-332) rassemble le *corpus* des traités mystiques en persan. Il est vrai qu'il était déjà largement question de mystique dans les traités qui précèdent, et cela, comme nous l'avons dit, parce que, selon le Shaykh al-Ishrâq, il n'est point de philosophie qui ne s'achève en expérience spirituelle sous peine de demeurer stérile et vaine, de même qu'inversement une expérience mystique, sans formation philosophique préalable, expose la conscience aux illusions et aux égarements. Mais il se produit ici quelque chose de nouveau. Il ne s'agit plus ni de description allusive ni de justification par des preuves ; la doctrine est devenue *événement* de l'âme. Il s'agit de l'« histoire » de l'âme, histoire secrète, invisible au monde, dont les événements ne sont point enregistrés dans les archives, parce qu'ils s'accomplissent dans le *Malakût.*

Les récits de Sohrawardî, ses « romans initiatiques », se passent dans le *Malakût.* Ils rapportent des événements bien *réels*, bien qu'ils ne le soient pas au sens que peut avoir ce mot pour un monde ignorant du *Malakût.* Mais en refusant l'ordre de réalité propre à ces événements, on les dégrade en *allégories,* au sens que ce mot a couramment de nos jours, et qui est assez loin du sens où l'entendait un Philon d'Alexandrie. L'allégorie, au sens courant, ne fait que dire d'une autre manière ce qui est parfaitement connaissable par ailleurs; elle substitue aux concepts généraux de la logique (par exemple la justice, la liberté, le crime etc.) des figures «allé-

« arbre émergeant du sommet du Sinaï » auquel est cueilli le « pain des Anges », tantôt « arbre maudit » ou montagne que réduit en poussière la théophanie. Ces pages forment en effet une heureuse transition menant à la seconde partie du présent ouvrage, rassemblant le *corpus* des récits mystiques rédigés par Sohrawardî en persan, et dont on peut dire qu'ils sont le fruit cueilli « aux branches de l'Arbre béni ».

faculté spirituelle indépendante de l'organisme physique auquel elle survit, étant en quelque sorte le corps subtil ou l'enveloppe subtile de l'âme. Dès lors, la différenciation entre l'*imaginaire* et l'*imaginal (mithâlî)* est définitivement fondée, grâce à une ontologie du *Malakût* dont l'origine remonte à l'œuvre de Sohrawardî.[41]

En revanche, lorsque l'imagination dégénère en « fantaisie » *(mokhayyila)* et que la réalité *malakûtî* de l'*imaginal* s'efface devant l'irréalité de l'imaginaire, c'est-à-dire lorsque l'imagination, au lieu de demeurer axée entre l'intelligible et le sensible, se tourne exclusivement vers les choses sensibles, voletant de l'une à l'autre, elle ne remplit plus sa fonction médiatrice qui est de mettre l'âme sur la voie des réalités intelligibles. Loin de là, elle l'en détourne et l'étourdit. Elle est alors « l'arbre maudit » que désigne un verset qorânique (17 : 62) ; plus précisément encore, elle est alors la montagne qui dresse son obstacle entre le monde de l'Intelligence et l'âme. C'est la montagne dont il est question dans l'épisode de la vision de Moïse. Lorsque Moïse demanda à Dieu la faveur de la vision, il lui fut répondu : «Tu ne me verras pas, mais regarde vers la montagne ; si elle reste en place, peut-être me verras-tu » (7 : 143). Malheureusement cette montagne de l'imaginaire est perpétuellement agitée, perpétuellement en mouvement. Aussi, « lorsque le Seigneur se manifesta à la montagne, il la réduisit en poussière ». Et Moïse tomba évanoui. Ici (p. 191) le shaykh se réfère à son grand « Livre de la Théosophie orientale » ; et la page s'achève par l'un de ces « psaumes confidentiels » *(monâjât)* dont Sohrawardî, comme Rûzbehân, possède le secret.

L'ensemble du livre conclut en rappelant « au visionnaire qu'il lui faut méditer continuellement sur le monde du *Malakût*, les secrets de l'être, la structure du monde dans le ciel et sur terre. » Recommandation qu'illustre le *ta'wîl* d'une chaîne de versets qorâniques. Enfin il est rappelé que l'âme humaine est le khalife de Dieu sur terre, et que cela comporte de lourdes obligations, en particulier dans le cas des souverains de ce monde, puisque c'est pour l'un d'eux que le livre fut écrit. — Nous retiendrons particulièrement ici les pages concernant le double aspect, l'ambiguïté, de la puissance imaginative, tantôt « arbre verdoyant »,

l'importance peut se mesurer au fait que la composition des récits symboliques recueillis ici dans la seconde partie, nous en atteste la mise en œuvre, l'application pratique. Lorsque la faculté imaginative *(motakhayyila)* est au service de l'intelligence qui la guide et l'éclaire, on lui donne le nom de *fikr, mofakkira* (cf. p. 131, lignes 13 ss.) ; c'est alors l'imagination active, la méditation intérieure, l'*Imaginatio vera* ; son objet n'est ni l'intelligible pur ni le sensible pur, mais un intermédiaire entre les deux. Elle est alors « l'arbre verdoyant » dont parle un verset qorânique ( 36 : 80 ) et qui secrète du feu ; ou encore « l'arbre qui émerge du sommet du Sinaï » ( 23 : 20 ). Les hautes connaissances sont le pain de ceux qui les cueillent à cet arbre, et ce pain est le « pain des Anges » ( persan *nân-e ferêshtegân,* arabe *khobz al-malâ'ika ;* cf. le latin *panis angelicus*) ; c'est à cela que firent allusion Pythagore dans ses symboles et David le prophète dans ses psaumes (p. 189). C'est également l'arbre dont parle le verset de la Lumière ( 24 : 35 ), arbre qui n'est ni de l'orient ni de l'occident, ce qui veut dire, explique notre shaykh, qu'il n'est ni intelligence pure *('aql mahd)* ni matière pure *(hayûlî mahd),* et c'est la meilleure façon, en vérité, de situer la perception ou conscience imaginative et d'en définir la fonction. Cette imagination active, c'est encore le buisson ardent de Moïse, et nos âmes sont les lampes que ce feu embrase. D'autres versets qorâniques sont mis en œuvre ici par un *ta'wîl* qu'inspire la ferveur du Shaykh al-Ishrâq. Il en vient tout naturellement à parler, dans ce contexte, de la nécessité des symboles et des paraboles ; les versets qorâniques que l'on peut citer à l'appui sont nombreux (nous avons vu que dans les « Temples » certains versets évangéliques venaient encore les renforcer). Bien loin que symboles et paraboles soient le fruit d'une construction laborieuse et rationnelle, ils marquent la phase d'un événement vécu dans l'âme, auquel aucune théorie ne peut suppléer ; et c'est à cette source que prennent origine les récits initiatiques composés par notre shaykh. On sait quelle place occupe dans l'œuvre d'un Ibn 'Arabî l'initiation à la connaissance et à l'expérience imaginatives. Les considérations de l'un et de l'autre maître trouveront leur achèvement dans l'œuvre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, qui fait définitivement de la puissance imaginative une

traité (*infra* le traité X) la figure de Kay Khosraw, dans un poème qui le célèbre comme roi du Graal, ce qui est en parfait accord avec les recherches que nous avons analysées ailleurs et qui mettent en comparaison les motifs du Xvarnah et du saint Graal, les figures de Parsifal et de Kay Khosraw, chevalerie iranienne et chevalerie d'Occident [40]. Sohrawardî évoque ici l'assiduité de Kay Khosraw à la méditation et au service divin ; il fut favorisé d'entretiens avec la Sagesse céleste qui lui révéla le monde suprasensible et en projeta l'empreinte dans son âme ; il s'éleva jusqu'au monde suprême ; il contempla face à face les Lumières divines et il perçut cette réalité suprasensible qui est désignée comme la Lumière de Gloire royale *(Kayân-khorra)*, laquelle est une Lumière qui resplendit dans l'âme, une Lumière victoriale *(qâhir)* devant laquelle les têtes s'inclinent. C'est ainsi que les Éléments lui étaient soumis et que Kay Khosraw triompha d'Afrâsiyâb qui avait tenté de s'emparer du *Xvarnah* royal par la force.

Le panégyrique du souverain et de son règne s'achève par l'évocation de sa mystérieuse disparition de ce monde qui fait de lui un héros eschatologique, un compagnon du futur Saoshyant, attendant de reparaître avec celui-ci pour l'ultime combat. Cet épisode final est, on le sait, une des plus belles pages du *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî. Kay Khosraw est un des héros qui se sont « absentés » de ce monde sans avoir à franchir le seuil de la mort (que l'on pense à Hénoch, à Élie, au XII^e^ Imâm, au roi Arthur du cycle de la Table Ronde et à quelques autres encore). Après qu'il eut été comblé par la vision des Lumières divines, voici que « le héraut de l'amour l'appela, et il lui répondit : A tes ordres, me voici (. . .) Le Père l'appelait, et il entendit qu'il l'appelait. Il exauça donc cet appel et émigra vers Dieu Très-Haut. Renonçant à sa royauté terrestre, il typifia en sa personne le cas du parfait amour spirituel en renonçant à la patrie terrienne et à sa demeure. Jamais les temps ne virent pareil souverain. . . La force divine le mit en mouvement, et il sortit de son pays. Béni soit le jour où il quitta la patrie terrienne, le jour où il se conjoignit avec le monde supérieur. »

12. Ces pages trouvent leur dénouement dans une dernière *qâ'ida*, posant les bases d'une théorie de l'imagination active dont

Shaykh al-Ishrâq effectue en Islam même le rapatriement des Sages de l'ancienne Perse. En sont ici le signe les versets qorâniques introduits au début de cette *qâ'ida*, et que sans difficulté le *ta'wîl* permet de lire comme une allusion ou une invite à l'exode hors de l'ignorance et de l'inconscience vers la lumière des hautes connaissances et des vraies réalités. La description de l'expérience mystique recourt ici à l'exemple classique : le fer porté au rouge par le contact du feu. L'âme ainsi portée à l'incandescence règne sur les autres âmes ; elle a puissance d'agir sur la matière ; son appel est entendu dans le *malakût* du Ciel. Ainsi en est-il de celui qui a reçu le charisme royal : par la contemplation assidue des degrés du *Jabarût*, l'ardent désir du monde de la Lumière, il s'élève à l'horizon suprême et triomphe de ses ennemis. Resplendissant de la lumière sacrale, fortifié par l'assistance divine, il prend rang dans ce « parti de Dieu » dont parle le verset qorâniquc (cf. 58 : 23).

Ainsi en fut-il pour d'éminents souverains des anciens Perses (*bozorgân-e molûk-e Pârsiyân*), lesquels ne professaient nullement le dualisme qui ne fit son apparition que postérieurement à Goshtâsp [53]. Cette Lumière divine qui embrase l'âme et le corps, c'est elle que les anciens Perses désignaient sous le nom de *khorra* (l'avestique *Xvarnah* ; cf. ci-dessus le « Partaw-Nâmeh », les « Temples de la Lumière », et avant tout le « Livre de la Théosophie orientale ») [55] ; celle qui était propre aux souverains était appelée *Kayân-khorra* (le *Xvarnah* royal). Parmi ceux qui furent investis de cette Lumière, il y eut le roi Fereydûn (Thraetaona dans l'Avesta) ; favorisé d'une *unio mystica* avec l'Esprit-Saint, fortifié et illuminé par l'irradiation des Lumières divines, il put triompher du monstrueux Zohâk ; il fit régner la justice sur la Terre et posséda tant de connaissances que l'on trouve peu d'hommes à lui comparer au cours des temps.

A cet éloge du roi Fereydûn fait suite une longue page vibrante d'émotion, qui célèbre le souvenir du saint roi Kay Khosraw. C'est une page bien connue, car le début en est cité par Qotboddîn Shîrâzî dans son commentaire du « Livre de la Théosophie orientale » [55], si bien qu'aucun des nombreux lecteurs du commentaire ne l'a ignorée. Nous verrons encore reparaître dans un autre

la Lumière de toutes les Lumières, parce qu'il confère la Vie et la Lumière ; qu'il est manifeste par soi-même et ce qui manifeste l'autre. — Que la noblesse et précellence d'un être est en fonction de sa lumière. — D'où, le plus noble des corps est aussi le plus lumineux, à savoir le Soleil que Sohrawardî désigne ici, comme dans le texte arabe des « Temples », sous son nom iranien : *Hûrakhsh* [84]. Il est le symbole suprême de Dieu (*al-mathal al-a'lâ*, cf. 16 : 62) pour les Cieux et les Terres, car il est la Lumière des Lumières des corps, de même que Dieu est la Lumière des Lumières des Intelligences et des Ames. Le ton du texte devient alors celui d'un hymne religieux, que l'on comprendra d'autant mieux si l'on se réfère à l'hymne compoé par Sohrawardî dans son « Livre d'heures », en l'honneur de l'archange du Soleil [85]. Dans la « langue de l'*Ishrâq* », Hûrakhsh est celui qui éclaire les voyageurs ; il est leur introducteur auprès du Dieu Très-Haut. Etre vivant et pensant (*hayy nâtiq*), il est la preuve, le garant pour les serviteurs de Dieu ; il est le signe du *Tawhîd*, il rend témoignage à l'Unité ; il est à la fois la face, l'œil et le cœur de l'univers. Puis sont cités en témoignage les versets qorâniques où il est fait mention du soleil. Cette page est, bien entendu, parmi les pages caractéristiques de l'*iranisme* du Shaykh al-Ishrâq et de sa volonté de restaurer la théosophie des anciens Perses. Elle est suivie de deux autres pages aussi caractéristiques, qui donnent tout leur sens aux « Tablettes » comme compendium de la théosophie de l'*Ishrâq*.

11. Les pages suivantes concernent en effet certaines expériences extatiques, mais elles se signalent par le fait que les personnages présentés ici comme héros de cette expérience sont deux souverains de l'ancienne Perse : Fereydûn et Kay Khosraw. Celui-ci fut même pour Sohrawardî la figure-archétype du Sage de l'ancienne Perse, celui à qui doivent leur nom les *Khosrawâniyân* comme anciens Sages iraniens, ancêtres des *Ishrâqiyân* de l'Iran islamique. Nous sommes donc ici tout à fait au cœur du projet de la « Théosophie orientale », *Hikmat al-Ishrâq*. Mais, comme nous l'avons longuement constaté ailleurs [86], il ne s'agit pas pour Sohrawardî de quelque chose comme d'un retour en arrière, dont l'intention directe serait d'effacer l'Islam. C'est, loin de là, avec les ressources de la spiritualité islamique, avec la mise en œuvre du *ta'wîl*, que le

corps physique. — Que le tourment des mal-destinés est l'ignorance composée ; l'ignorance simple est de ne pas professer ce qui est vrai, sans plus ; l'ignorance composée est de professer, en outre, ce qui en est le contraire. — Comment, après la séparation du corps matériel, les âmes sont différenciées entre elles par ce qu'elles ont actualisé en elles-mêmes au cours de leur vie terrestre ; de même les Intelligences sont différenciées entre elles par leur essence, leur degré de force ou de faiblesse.

7. Que les âmes humaines, qui ont leur origine dans le *Malakût*, recevraient les empreintes dessinées dans les âmes du *Malakût*, si elles ne portaient point une attention exclusive au corps matériel. — Que les êtres spirituels supérieurs, Intelligences et Ames célestes, sont comme un « Livre » dans lequel est écrit ce qui fut et ce qui sera (nombreux versets qorâniques relatifs à ce Livre). Il peut arriver qu'aux instants privilégiés où se relâche l'activité des sens, nos âmes se conjoignent avec ces êtres spirituels. Ce qui est écrit dens ces «Livres» se réfléchit alors en elles, et elles ont ainsi connaissance du monde suprasensible. Tel fut le cas des prophètes et de quelques grands théosophes mystiques, soit que leurs âmes en aient eu la force dès l'origine, soit qu'ils aient acquis cette force par une voie connue d'eux seuls ; leur âme devint alors un miroir réfléchissant les « dessins » du *Malakût*. — De la fonction de l'imagination et du *sensorium* dans l'expérience visionnaire.

8. Que nos âmes sont d'abord en puissance : que leur perfecteur *(mokammil)* qui les amène de la puissance à l'acte est celui que les philosophes appellent « Intelligence agente » et les théologiens « Esprit-Saint ». Nombreux versets qorâniques relatifs à cette Figure dont nous avons déjà constaté l'importance aussi bien pour la gnoséologie que pour la pratique spirituelle de l'*Ishrâq*.

9. Sur le sens de ce propos du Prophète : « Celui qui meurt, déjà s'est levée sa résurrection » ; *ta'wîl* de versets qorâniques rapportés au phénomène de l'*exitus* et à l'eschatologie individuelle.

10. Du *pneuma* comme corps subtil lumineux, intermédiaire pour l'attache de l'âme avec le corps matériel. — Que tout ce qui est vivant par essence est une Lumière séparée, et que toute Lumière séparée est vivante par essence ; que le premier Etre est

étendues» (5:69). — De la fonction de l'Ame qui est de faire éclore, par son mouvement, l'aptitude; l'Intelligence effuse alors les formes. — Ames célestes et âmes humaines sont respectivement les âmes motrices des «temples célestes» et des «temples terrestres». Les formes des premières (c'est-à-dire les Sphères célestes) étant incorruptibles, on les désigne comme les «Sept très fermes» (cf. 78: 12). — Le monde des Ames obéit à l'Intelligence qui est l'objet de son amour; le monde des Intelligences est l'Obéi (*Motâ'*, cf. 81:21).

3. Sur le Mal : que le Mal n'est pas une essence mais négativité pure (*'adam)*, ne postulant donc en propre aucun agent créateur ; son origine ne peut être attribuée à l'agent créateur que *per accidens*. — Que Dieu n'a rien créé en vue d'un but ; l'idée d'un but implique un besoin ou un intérêt, incompatible avec la générosité pure du *ghânî motlaq ;* en outre l'En-haut ne peut avoir un but dans l'En-bas. D'où, à un autre niveau, les mouvements des Sphères célestes n'ont point pour but le bien-être de Zayd et de 'Amrû. — Destin et destinée sont mesurés pour chaque être par le délai qui lui est imparti. — Que le châtiment des impies ne tient pas à ce que le courroux s'empare de l'Être divin ; il consiste dans les modes d'être actualisés dans leurs âmes.

4. Sur la surexistence de l'âme *post mortem*. — Qu'il n'y a entre l'âme et le corps qu'un attachement de désir, donc une simple relation. Or la relation est le plus faible des accidents ; comment serait-elle constitutive de l'être d'une substance, au point que celle-ci disparaîtrait quand la relation viendrait à cesser ? — Que l'âme permane en raison de la permanence même de sa cause ; nombreux versets qorâniques appelés en témoignage.

5. Rejet de la doctrine du *tanâsokh* (réincarnation).

6. Des raisons pour lesquelles la plupart des hommes ne conçoivent d'autres plaisirs que les plaisirs sensibles. — En quoi consistent jouissances et souffrances spirituelles ; que les réalités du *Malakût* sont supérieures à tout objet de perception sensible. — De la joie immense qu'apportent la contemplation du *Malakût* et l'illumination des Lumières divines se levant sur l'âme. — De la béatitude suprême : que l'âme ne peut trouver l'«Esprit de la Vie» et la «Source de la Vie» qu'une fois séparée des ténèbres de son

outre, le chapitre se signale par l'abondance des citations qorâniques, que le *ta'wîl* transpose sans difficulté au plan d'évidence où se maintient l'exposé de l'auteur. Voici un schéma analytique des thèmes traités:

1. De la matière (*hayûlî*) comme en puissance d'un devenir infini. Que les âmes pensantes ne peuvent être actualisées simultanément dans leur totalité, que ce soit indépendamment des corps— car le nombre des âmes est infini et la série des causes est finie,— ou que ce soit en même temps que les corps, car le nombre de ceux-ci est fini. Il faut donc que ce soit successivement, jusqu'à ce que *azal* soit avec *abad* un tout complet. On relèvera que l'essence intellective (*jawhar 'âqilî*) dans l'homme, c'est-à-dire l'âme, est désignée comme *Kalima* (Logos, Verbe); on serait tenté d'y trouver une référence au stoïcisme, mais Sohrawardî, pour sa part, réfère à deux versets qorâniques ( 18:109 et 4: 17 ou 35: 11; cf. infra le traité V). De la structure de l'univers; pourquoi il est nécessaire que la Terre soit au centre et que les Sphères des Eléments s'étagent comme elles le font au-dessous du ciel de la Lune.

2. De l'être qui se suffit absolument à soi-même pour être (*ghânî motlaq*) et par lequel ont de quoi être tous les êtres qui, ne se suffisant pas à soi-même, sont par rapport à lui des ontologiquement pauvres ( *darwîsh*! ). — Qu'il y a analogie de rapport d'un degré à l'autre des univers matériels et spirituels. — Que la Première Intelligence est la «Main sacrosainte de Dieu». Ce que l'on appelle le *Malakût* d'une chose, c'est l'Ange, l'entité spirituelle (*rûhânîyat*) de cette chose, celle-ci étant comme l'ombre et l'image de cette *rûhânîyat*. Tel est ce que déclare un propos du Prophète: «Chaque chose a un Ange». Les entités spirituelles, Ames et Intelligences, ne peuvent être objets de perception sensible. Le monde de la Création ( *'âlam al-khalq* ), c'est tout ce qui est mesurable, c'est le monde des corps. Le monde de l'Impératif (*'âlam al-Amr*), c'est tout ce que la vue sensible ne peut saisir d'aucune manière. Le monde suprasensible (*'âlam al-ghayb*), c'est ce qui ne peut être ni perçu par les sens ni montré du geste. Le monde séparé ( *mofâriq*) comprend l'Intelligence et l'Ame, la première étant le principe ( *mabda'* ) de la seconde. Ce sont les «deux mains de Dieu

mouvements, puis, pour l'expliquer, propose une comparaison avec ce qui se passe en nous lorsqu'une méditation intime nous rend présents dans le *Malakût*, absents de ce monde-ci, et qu'alors des lumières sacrosaintes resplendissent à l'intérieur de nous-mêmes. Or, aucune préoccupation charnelle ne détourne de leur monde propre les âmes des Sphères. Quant à la diversité de leurs mouvements respectifs, la cause en est que chaque Ame céleste a un objet d'amour qui lui est propre et qu'elle s'efforce d'imiter; elle en reçoit perpétuellement la lumière, l'illumination (*ishrâq*), laquelle entraîne en elle un mouvement, et celui-ci à son tour appelle sur elle un nouveau lever de lumière. Cet objet de son amour (*ma'shûq*) est une Intelligence séparée; l'Ame en est l'ombre (*zill*) et la théurgie (*tilism*). D'où la comparaison précédente trouve son prolongement: lorsque se fait sentir en toi une lumière fulgurante du *Malakût*, ton corps est ébranlé (battemennt de mains, danse, cf. infra traité VIII *in fine*); de même en est-il pour l'Ame céleste entraînant sa Sphère dans son mouvement, si bien que tous les mouvements célestes que considère l'astronomie, sont des actes d'amour et d'illumination, et de leur succession ininterrompue s'ensuit la succession ininterrompue des événements sublunaires. L'Intelligence, étant absolument séparée, ne peut être mobile, mais elle est motrice; c'est en effet l'aimé (*ma'shûq*) qui met l'amant (*'âshiq*) en mouvement. Nous parlions plus haut d'un Eros cosmogonique; tel qu'il se présente ici, un philosophe avicennien peut s'y retrouver sans difficulté.

IV. La *Quatrième Tablette* (pp. 155-195) est presque aussi longue à elle seule que les trois premières ensemble. Douze *qâ'ida* (doctrines de base, positions de thèse) se succèdent (en fait chacune en renferme plusieurs), conduisant à un dénouement dans le style typique de l'*Ishrâq*. Cè dénouement évoque la Lumière de Gloire (le *Xvarnah*), le charisme royal des souverains de l'ancienne Perse qui fit de deux d'entre eux, au moins, de grands spirituels visionnaires. Aussi bien l'auteur se réfère-t-il dans les dernières pages à son grand «Livre de la Théosophie orientale»; les «Tablettes» semblent donc bien avoir été rédigées postérieurement, fût-ce de très peu. On se rappellera que le «Partaw-Nâmeh», lui aussi, s'achève par l'évocation du *Xvarnah*, de la Lumière de Gloire. En

On parlera donc ici d'une antériorité ontologique; aussi bien la lumière ne peut être sans éclairer, et si l'on parle d'une Lumière éternelle qui est l'Être Nécessaire, son rayonnement doit être lui aussi *ab aeterno*. Pour la même raison, les existants venus à l'être comme nécessaires *ab alio*, ont besoin perpétuellement de ce *morajjih*, de même que l'irradiation solaire postule la permanence du soleil. Ici interviennent les versets qorâniques dans lesquels Dieu lui-même se rend à soi-même témoignage qu'il est éternellement se connaissant soi-même et connaissant tout ce qui lui est inhérent à lui-même, éternellement créant sans altération ni changement, et que c'est cela sa vie et sa perfection même.

*Ex uno non fit nisi unum*: ce grand principe reparaît ici pour régler l'exposé de la cosmogonie angélologique. L'Un qui émane de l'Un est la Première Intelligence, le Premier Causé, celui que les versets qorâniques appellent la Droite du Miséricordieux ou le Nom suprême. De nouveau nous retrouvons ici la théorie avicennienne de la procession des Intelligences: les trois dimensions d'intelligibilité, les trois actes de contemplation desquels procèdent respectivement une autre Intelligence, un Ciel et l'Ame de ce Ciel; ainsi en est-il d'Intelligence en Intelligence jusqu'à la Dixième. Mais de nouveau ici, Sohrawardî refuse de limiter le plérôme des Intelligences au chiffre dix, comme le font les péripatéticiens de l'Islam (les philosophes récents, les *Mota'akhkhirân*). Il maintient, versets qorâniques à l'appui, la nécessité de la double hiérarchie de l'angélologie avicennienne: celle des Intelligences absolument séparées (*Angeli intellectuales*, les *sâbiqât* du Qorân), et celle des Ames gouvernant un corps céleste (*Angeli caelestes*, les *modabbirât*). Ensuite est rappelé le principe qui domine tout le néoplatonisme de l'*Ishrâq*: l'existence du possible de rang inférieur présuppose nécessairement l'existence du possible de rang supérieur.

Reprise alors de la physique céleste, mais en liaison cette fois avec l'angélologie. Le mouvement circulaire ininterrompu n'est pas un mouvement naturel; tout mouvement naturel s'interrompt quand il a atteint son but. Le mouvement circulaire des Sphères célestes est le mouvement volontaire d'êtres vivants et connaissants, doués d'une âme pensante (*nafs nâtiqa*). L'auteur répond à la question de savoir quel est le *but* de leurs

corps, est une Lumière d'entre les Lumières divines, subsistante non dans le lieu » (d'où le motif de *Nâ-kojâ-âbâd* dans les récits mystiques).

III. La *Troisième Tablette* (p. 134) est consacrée à la démonstration de l'Être Nécessaire, de ce qui convient à son essence sacrosainte et à sa sublimité infinie, et partant, de ses attributs de perfection. Successivement: de la notion d'Être Nécessaire et de ce qu'elle implique; de la notion de « cause parfaite » et du possible existant comme nécessaire *ab alio;* que le *morajjih* (ce qui fait *prévaloir* l'être sur le non-être, la raison suffisante d'un être) impliqué dans la notion de nécessaire *ab alio*, présuppose l'Être Nécessiare par soi-même, sous peine de *regressio ad infinitum*, et partant, qu'il ne peut y avoir deux Êtres Nécessaires; que l'Être Nécessaire ne peut être un corps et qu'il est immuable, cette conclusion philosophique s'accordant avec l'expérience d'Abraham (Qoran 6: 76). Par une autre démarche (p. 139), la connaissance de l'Être Nécessaire peut être atteinte par la connaissance que l'âme a de soi-même; cette connaissance de soi, sans médiation d'une forme ou *species*, présuppose la séparation de la matière (*tajarrod*), la nature d'un être qui est vie par essence. Or, le donateur de la vie ne peut être dépourvu de ce qu'il donne; il *est* cette vie même; il *est* connaissance; vie et connaissance ne se surajoutent pas à sa quiddité, et l'auteur cite à l'appui un certain nombre de versets qorâniques qui n'ont aucun besoin d'un *ta'wîl.*

Maintenant, deux écoles se sont affrontées sur le problème de l'action divine: pour l'une, Dieu a commencé d'agir et de créer dans la prééternité, «après» avoit été tout d'abord sans créer. Pour l'autre, au contraire, Dieu est essentiellement créant et agissant, par conséquent l'être des choses existantes lui est coéternel. Ni l'une ni l'autre école ne satisfont le Shaykh al-Ishrâq. Il préfère une solution qui soit fondée sur l'idée du *morajjih* nécessaire pour faire exister les possibles, y compris le temps, parce que c'est ce *tarjîh* (l'acte de donner à l'être prépondérance sur le non-être) qui est coéternel à l'Être Nécessaire. Une confirmation en est donnée par l'analyse de la notion d'antériorité. Il est absurde de parler d'une antériorité chronologique «avant le temps».

taire, et je ne me suis pas trouvé » ; trois sentences du célèbre al-Hallâj, entre autres celle-ci: «L'Unique suffit à l'unique», ainsi que le début de la célèbre *qasîda:* «Tuez-moi, ô mes amis, car ma mort est dans ma vie, tandis que ma vie est dans ma mort »[81] ; enfin une suite de sentences évangéliques. Christ a dit : « Soyez semblables à votre Père céleste » (cf. Év. de Mathieu 5 : 48)[82]. Vient ensuite le verset johannique déjà cité dans les « Temples de la Lumière » à propos du Paraclet : « Mon Père et votre Père » (Év. de Jean 20 : 17) ; on se rappelle que le « Père » est compris par le Shaykh al-Ishrâq comme désignant l'Esprit-Saint, l'Ange de l'humanité. Vient enfin un verset du même Évangile : « Ne monte au ciel que celui qui est descendu du ciel » (Év. de Jean 3 : 13), verset également médité avec prédilection par Mollâ Sadrâ Shîrâzî, comme attestant à la fois la préexistence et la surexistence de l'âme[83]. L'ensemble est récapitulé dans cette conclusion : « Tu as connaissance de toi-même tout en étant inattentif à tes membres et à tes organes ; tu es donc au-delà et indépendant de tout cela ». Aucun de ces membres et organes n'est *toi.*

Ces pages sont suivies d'un exposé des facultés de l'âme, analysant les opérations des cinq sens externes et des cinq sens internes. L'exposé est classique, il n'y a pas à y insister ici. Le chapitre s'achève avec une position de thèse qui rejette l'idée d'une préexistence de l'âme au corps. On peut se demander s'il s'agit là d'une position tout exotérique, car à première vue celle-ci ne s'accorde pas très bien avec l'enseignement ésotérique des récits mystiques (Récit de l'exil occidental, Récit de l'Archange empourpré, Epître des hautes tours etc.) ni avec le verset johannique cité ci-dessus en dernier lieu par l'auteur. Nous avons souvenir d'une glose sur le « Livre de la Théosophie orientale » dans laquelle Mollâ Sadrâ marque quelque humeur à l'égard de ce qui lui apparaît comme une oscillation ou une palinodie chez le Shaykh al-Ishrâq. Il est vrai que d'autres traités (ci-dessous les traités XII et XIII) nous proposeront une solution de compromis. Les arguments que l'auteur avance ici-même semblent en dissonance avec les textes que nous venons d'évoquer, d'autant plus que la définition finale de l'âme est assez loin de la conception péripatéticienne : «L'âme pensante est une essence qui perçoit les intelligibles, gouverne le

Sphères propres à chacun des Eléments sous la voûte (« dans la concavité ») du Ciel de la Lune ; les trois causes de la chaleur : proximité d'un corps chaud, rayonnement, mouvement, ce qui est pour l'auteur l'occasion de montrer que le rayonnement lumineux n'est pas quelque chose de corporel. Ensuite sont décrites les permutations des Eléments entre eux. Le sens et le processus de ce devenir amènent un bref rappel des notions de « matière » et de « forme ».

II. *Deuxième Tablette* (p. 125). C'est un bref traité *De Anima,* s'étendant à ce qui de nos jours est désigné comme anthropologie philosophique. Le développement est axé sur le thème de la connaissance de soi, parce que celle-ci postule l'immatérialité *(tajarrod)* de l'âme. On considère tout d'abord que la forme perçue par l'imagination annonce déjà un certain degré d'abstraction ou d'immatérialité à l'égard des objets de la perception sensible ; la forme intelligible en présente une séparation totale. L'une et l'autre, imagination et intellection, présupposent un substrat qui soit exempt des conditions de la matière et des dimensions sensibles, et qui est l'âme. L'argument est alors renforcé par deux exemples. L'âme est donc une essence *une,* exempte du lieu et des dimensions. Heureux celui qui parvient à la connaissance de l'âme, *eo ipso* à la connaissance de soi, tandis qu'est en perdition celui qui n'y atteint pas. Plusieurs versets qorâniques sont cités à l'appui, d'autres encore à l'appui de la désignation de l'âme comme « âme pensante » *(nafs nâtiqa)* chez les philosophes. « J'ai insufflé en lui (l'homme) de mon Esprit » (15 : 29), réfère à l'insufflation de l'Esprit-Saint dans l'homme. Un verset relatif au Christ dit expressément « un Esprit de Lui » (4: 169) ; or le Christ appartient bien à la race humaine. L'âme est donc une substance séparée, une substance divine *(jawhar ilâhî),* une Lumière qui appartient au monde de l'Esprit *('âlam-e rûhânî).* Et le Shaykh al-Ishrâq cite un certain nombre de témoignages, dans le cas desquels le choix des témoins n'est pas moins significatif que leur contenu. Il cite successivement certains propos du Prophète, de l'Emir des croyants, deux sentences célèbres d'Abû Yazîd Bastâmî (ne pas vocaliser Bistâmî) ; de ces deux sentences l'une déclare : « Je me suis cherché moi-même dans les deux univers, éthérique (astral) et élémen-

de satisfaire aux règles d'une bonne pédagogie, dont l'observation permet à un auteur de se faire comprendre. Il a donc formé le projet du présent ouvrage en réponse à la demande qui lui en était adressée. Il s'efforcera de mettre le vocabulaire technique à la portée de la compréhension de ses lecteurs, afin que ceux-ci puissent tirer un profit réel de son livre. « Je ne pense pas, dit notre shaykh, qu'avant moi quelqu'un ait fait quelque chose de pareil à ce livre. J'ai apporté des preuves étayant les principes des thèses fondamentales ; j'ai appelé en témoignage les versets du saint Qorân... » Le livre comporte un prologue et quatre « Tablettes ». En voici une rapide analyse.

*Prologue* (p. 110). Explication claire et succinte de quelques termes techniques de la philosophie : le concept général, l'ipséité individualisée, l'attribut, la qualité, le substrat et partant, le sens de la proposition « dans » *(dar, fî)* ; la substance, le lieu, le corps, l'atome etc.

I. *Première Tablette* (p. 116). Il y est démontré que les dimensions de tout ce qui est corps, sont nécessairement finies ; puis l'auteur donne un bref exposé de physique céleste et de physique des Eléments. Après démonstration de la finitude des corps, l'auteur mentionne la notion classique de la Sphère des Sphères comme Ciel-limite qui englobe l'univers, rend possible et conditionne toute orientation et toute direction dans l'espace sensible. Il montre ensuite l'impossibilité du vide ; il explique la notion de lieu *(makân)* comme « intérieur du corps contenant, contigu à l'extérieur du corps contenu », ce qui n'a pas de contenant n'ayant pas de lieu ; puis les triples aspects du mouvement (naturel, volontaire, contraint) ; d'où la notion de temps et celle de l'*Aevum* (*dahr*, perpétuité) ; *azal* signifie la perpétuité de l'être passé, *abad* signifie la perpétuité de l'être dans l'avenir. Un bref exposé de physique céleste est amené par la considération du mouvement circulaire. La genèse des quatre qualités naturelles, la formation des quatre Eléments par combinaison de ces qualités, fournissent les raisons pour lesquelles les Sphères célestes sont exemptes de ces qualités et sont au-dessus des Eléments. Ici prend place la physique des Eléments sublunaires, expliquant la division des corps en corps éthériques et en corps élémentaires, la gradation des

## III

## LES TABLETTES DEDIEES A 'IMADODDIN

*(Alwâh-e 'Imâdî)*

Cet ouvrage doit son titre au prince seljoukide d'Anatolie à qui il est dédié, à savoir 'Imâdoddîn Qarâ Arslân ibn Ortoq, émir de Kharpût, qui fonda en 581 h. une branche collatérale des Ortoqides[80]. Comme le grand «Livre de la Théosophie orientale» fut achevé en 582 h., ces «Tablettes» doivent en être à peu près contemporaines, la mort du Shaykh al-Ishrâq (587 h.) ne nous laissant qu'une marge de quelques années depuis l'avènement du prince. Aussi bien ces «Tablettes» portent-elles l'empreinte parfaite de l'*Ishrâq* et réfèrent même au grand livre. Dans leur texte arabe *(Kitâb al-Alwâh al-'Imâdîya)* elles furent l'objet d'un ample commentaire par Wadûd ibn Mohammad Tabrîzî, en 930 h. (Ritter n^os^ 3 et 4). Une étude comparative du texte arabe et de la version persane devrait donc mettre à profit ce commentaire, comme nous venons de le faire, sur quelques points, pour les «Temples de la Lumière» et leurs deux commentaires. Nous avions nous-même presque achevé de préparer l'édition du texte arabe. Pour ne pas accroître à l'excès les dimensions de ces prolégomènes nous ajournerons toute comparaison, de même que l'on a renoncé à produire ici le texte arabe en face de la version persane.

Les motifs de la composition de l'ouvrage sont énoncés par l'auteur. Il entend se limiter à un compendium. Certes, il est arrivé que des philosophes récents *(mota'akhkhirân)* composent des ouvrages de ce genre pour leurs princes respectifs. Sohrawardî en a pris connaissance, mais il a entendu dire que ces princes n'en avaient guère tiré profit, parce que leurs auteurs avaient négligé

qu'entrecroisent les versets qorâniques; notion du *Xvarnah* ou Lumière de Gloire; Hûrakhsh le Très-Fort; l'épiphanie du Paraclet, — il y a vraiment beaucoup de choses dans ce livre des «Temples de la Lumière». Pour pousser la comparaison jusque dans le détail, il faudrait une édition critique des deux grands commentaires, celui de Dawwânî et celui de Ghiyâthoddîn Shîrâzî. Nous ne désespérons pas complètement de les voir paraître dans la présente collection.

Cependant il est resté certains voiles, comme l'exigeait sa mission de prophète. Lever ces voiles, cela appartient à celui qui sera l'Épiphanie de sa *walâyat* propre (la *walâyat* mohammadienne), eu égard à ce qui correspond à l'aptitude des temps. — De son côté, le commentateur Ghiyâthoddîn Shîrâzî parle du Paraclet comme de « celui en qui est la science du Livre, c'est-à-dire celui qui en connaît le *tafsîr* et le *ta'wîl*, après l'achèvement de la mission des prophètes.»

De cet ensemble de textes se dégage l'impression que théosophes *ishrâqî* et théosophes shî'ites s'accordent secrètement pour identifier le Paraclet avec le Douzième Imâm. Si maintenant l'on se réfère à l'importance que l'idée du Paraclet eut en Occident, depuis Joachim de Flore au XII<sup>e</sup> siècle (le règne de l'Esprit-Saint, l'Eglise johannite), l'influence du joachimisme sur l'ensemble de la théosophie occidentale (Baader, Schelling, Berdiaev), il semble de première importance pour le philosophe de relever cette convergence entre philosophes iraniens, *ishrâqîyûn* ou shî'ites, et toute une tradition de philosophes occidentaux. On imagine comment auraient pu se déployer leurs pensées et se conjuguer leurs efforts, si les traductions étaient intervenues à temps pour leur ouvrir de part et d'autre une voie commune. Mais il n'est jamais trop tard. Le thème est d'une importance très actuelle face à la «désorientation» à laquelle succombent les esprits aussi bien en Occident qu'en Orient, précisément sous l'impact occidental. La «voie paraclétique» est la voie sur laquelle pourraient s'engager côte à côte chercheurs et pèlerins de la triple famille abrahamique, à la trace de la révélation plénière de l'homme

*Epilogue.* Cette dernière page du texte arabe, restée sans équivalent dans la version persane, se prolonge encore quelques lignes, jusqu'au début d'un magnifique épilogue en style *ishrâqî* de lumière et de ténèbres. De cet épilogue, la version persane n'a conservé que les dernières lignes (texte p. 108, lignes 14 ss.): «Eveille, ô mon Dieu, les âmes ensommeillées sur les couches de l'inconscience...»

Tel est ce que donne, sur un nombre de points limité, la comparaison du texte arabe et de la version persane. Fonction de l'Intelligence agente, illustrée par les versets de l'Évangile de Jean

dernier descendant, ce qui ne souffre aucune difficulté, puisque dans les *hadîth* où il annonce sa venue, à la fin de notre *Aiôn*, le Prophète fait de lui en quelque sorte un *Mohammad redivivus* (il descendra de moi, son nom sera mon nom, il portera la même *konya* etc.). Si Sohrawardî et Dawwânî mettent l'accent sur le mot «ensuite» dans le verset qorânique 75:19, c'est à dessein de souligner le décalage de temps entre le prophète Mohammad qui apporta la dernière Révélation, et celui qui doit être la Suprême Épiphanie de son sens plénier. Certes, les termes dont se sert Sohrawardî sont si allusifs, que peut venir à l'esprit l'idée que c'est lui-même qu'il désigne ainsi. Dawwânî ne l'a pas pensé. En tout cas, nous croyons n'omettre aucune des notions essentielles que présupposent le texte et le commentaire, pas plus que nous ne croyons exagérer l'importance de cette question pour situer Sohrawardî et la philosophie de l'*Ishrâq* par rapport à la philosophie shî'ite en Iran.

Voici maintenant comment procède le commentaire de Dawwânî. Il s'arrête d'abord sur la forme adjectivale *fâraqlîtî*. Il explique que «fâraqlîtâ (qu'il lit *fâriqlîtâ*) est un mot hébreu (!) qui signifie celui qui sépare, celui qui discrimine entre le vrai et le faux[89]. Par là l'auteur entend la personne de celui qui est l'Épiphanie *(mazhar)* de la *walâyat*, laquelle est l'ésotérique de la prophétie. Puis, à propos du mot «ensuite» dans le verset qorânique énonçant: «Ensuite, c'est à Nous qu'incombe l'explication» (75:19), Dawwânî explique que le dévoilement plénier des réalités spirituelles qui avaient été révélées au «Sceau des prophètes» et dont celui-ci proféra la forme exotérique, donc leur dépouillement de toutes formes exérieures, c'était là quelque chose qui ne convenait pas à son temps, mais qui sera manifesté par la venue de celui qui est le Paraclet et l'épiphanie de la *walâyat* particulière au Prophète (donc le Sceau de la *walâyat* mohammadienne, le Douzième Imâm). Certes, poursuit Dawwânî, le Sceau des prophètes a dévoilé tout ce qu'il était possible de dévoiler pendant le cycle de la prophétie (*fî nash'at al-nobowwa*), à tel point qu'il n'est resté que des voiles ténus à travers lesquels ceux qui savent voir, contemplent la beauté des réalités spirituelles. Et c'est pourquoi il fut appelé «le Paraclet de l'ensemble des prophètes».

devait détenir après lui le sens plénier de son livre. Or, c'est exactement l'expression shî'ite pour désigner l'Imâm comme «Mainteneur du Qorân», celui qui en détient à la fois le *tafsîr* et le secret du *ta'wîl*. Et c'est précisément le rapport entre *tanzîl* et *ta'wîl* qui est en cause ici. L'idée du *Qotb*, le *pôle*, selon la théosophie de l'*Ishrâq*, est tout au moins une dérivation de l'idée shî'ite de l'Imâm. D'autre part on connaît un prône rapporté par le Ve Imâm, dans lequel l'Imâm se proclame le second Christ, ce qui s'accorde avec la manière dont Sohrawardî comprend le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean (14:26 «avec mon nom»), le Paraclet devant être le second Christ.

Mais c'est aussi de l'ensemble de la prophétologie shî'ite que Dawwânî esquisse, à cette occasion, un rappel implicite. Bien entendu il ne sait pas exactement le sens du mot grec *parakletos* (le Confortateur, le Consolateur); mais, attentif au début du mot *Fâraqlîtâ* qu'il lit *fâriq*, il y voit un *nomen agentis* de la racine *frq*, et il comprend: celui qui sépare, celui qui discrimine. Il ne fait pas allusion à l'accusation portée contre les chrétiens, soupçonnés d'avoir substitué le mot *parakletos* au mot *periklytos*, lequel désignerait alors clairement le prophète Mohammad (Aḥmad = laudatissimus). Mais son texte porte implicitement le rappel de la qualification de Paraclet conféré à Mohammad (comme elle l'avait été à Mani). La révélation donnée à Mohammad qui achève le «cycle de la prophétie» fait de lui le Paraclet par rapport à toutes les révélations antérieures. Cependant le Prophète, de par sa mission prophétique, ne révélait que l'exotérique de cette révélation paraclétique. Au cycle de la prophétie succède alors le cycle de la *walâyat*, laquelle est toujours définie comme «l'ésotérique de la prophétie». Le Ier Imâm est le Sceau de la *walâyat* universelle; le XIIe Imâm est le Sceau de la *walâyat* mohammadienne. Or la Suprême Épiphanie dont parle Sohrawardî, c'est précisément, selon Dawwânî, la manifestation de la *walâyat* particulière au Prophète, c'est-à-dire de la *walâyat* mohammadienne. Il s'agit donc très clairement du Sceau de cette *walâyat* mohammadienne, c'est-à-dire du XIIe Imâm. La qualification de Paraclet est transférée, comme chez les auteurs shî'ites cités ci-dessus, du Prophète à son

la portée de ce texte. La page est d'autant plus significative qu'elle vient en couronnement d'une citation évangélique et d'une citation qorânique se recroisant l'une l'autre pour proclamer la nécessité des discours en symboles et en paraboles, et partant, la nécessité d'un interprète capable de pratiquer l'herméneutique des symboles. Le texte arabe, dans lequel Sohrawardî commente la double citation qorânique et évangélique rapportée ci-dessus, donne ceci : « Ainsi donc la révélation littérale (*tanzîl*) est confiée aux prophètes, tandis que l'herméneutique (*ta'wîl*) et l'explication (*bayân*) en sont confiées à la Suprême Épiphanie *(al-mazhar al-a'zam)*, toute Lumière et tout Esprit, qui est le *Paraclet*[27a], ainsi que le Christ l'a annoncé là où il a dit : " Je vais à mon Père et à votre Père pour qu'il vous envoie le Paraclet qui vous révèlera le sens spirituel (le *ta'wîl*) " (Cf. Év. de Jean 20 : 17 ; 14 : 16 ; 15 : 26). Et il a dit encore : " Le Paraclet que mon Père vous enverra en mon nom vous enseignera toutes choses " (Év. de Jean, 14 : 26) ». « Toutes choses, précise Dawwânî, c'est-à-dire le sens spirituel (le *ta'wîl*) de la forme extérieure de chacun des commandements que je vous ai donnés. » Et Sohrawardî achève: « En disant en mon nom (*bismî*, que l'auteur semble comprendre comme signifiant « avec mon nom »), il veut dire qu'il sera appelé Christ, parce qu'il sera oint de la Lumière (Dawwânî ajoute : c'est-à-dire enveloppé par la Lumière levante qui est l'élixir de la connaissance et de la puissance, comme nous l'avons dit précédemment). Et il est fait allusion à lui dans le Livre là où il est dit : Ensuite, c'est à Nous qu'en incombe l'explication (Qorân 75 : 16), le mot " ensuite " marquant ici le changement de personne.»

Cette longue page encadrant de versets johanniques et qorâniques l'allusion à la Suprême Épiphanie, appellerait un long commentaire. Limitons-nous ici à introduire par quelques remarques essentielles le commentaire de Dawwânî reconnaissant dans cette Suprême Épiphanie la manifestation du Douzième Imâm[28]. Tout d'abord, il y a d'autres exemples d'un emploi ou d'un décalage du vocabulaire shî'ite dans la théosophie de l'*Ishrâq*; c'est ainsi, par exemple, que Sohrawardî désigne comme *Qayyim al-Kitâb* (ou *Qâ'im bi'l-Kitâb*), le «Mainteneur du Livre», celui qui dans sa pensée

elle, nous ne pouvons y insister ici, d'autant plus que nous l'avons déjà rencontrée dans le traité précédent et qu'elle reparaîtra dans les *Alwâh* (infra, traité III). Mais nous relèverons de nouvelles omissions dans la version persane. Il s'agit cette fois de tout un passage où figure expressément la mention de celui qui est « le Père sacrosaint des âmes » (*al-Ab al-moqaddas*). Ce passage devrait s'insérer dans la version persane entre le dernier mot du paragraphe qui, dans la présente édition, est le § 37 (p. 108, ligne 9) et le début du § 38 (*ibid.* ligne 10). Le texte arabe porte : «Et parmi les chercheurs de l'Orient mystique (*al-mostashriqîn*)[25], il y a des hommes dont la face tournée vers leur Père sacrosaint (*nahwa Abî-him al-moqaddas*) implorent la Lumière. Alors se manifestent à eux les splendeurs du monde spirituel (*jalâyâ'l-Qods*, c'est-à-dire, selon Dawwânî, *al-Anwâr al-'âliya*, les Hautes Lumières, les êtres de lumière du monde supérieur).» Le texte arabe se prolonge encore en quelques lignes décrivant, dans le style typiquement *ishrâqî*, les visions d'extase.

Toute la partie finale du livre des « Temples de la Lumière » est extrêmement abrégée dans la version persane. Nous venons de signaler deux lacunes dans celle-ci ; il en est une autre non moins grave. Reportons-nous au texte persan de la présente édition (p. 108, ligne 13). A la suite du verset qorânique[26] faisant allusion aux symboles et paraboles (*amthâl*) que peuvent seuls comprendre « ceux qui savent », ceux à qui la compréhension en est donnée, l'auteur cite un texte évangélique : « Et l'un des prophètes a dit : Je veux ouvrir la bouche en paraboles » (cf. Év. de Mathieu 13 : 13 et 35). A partir d'ici, la version persane omet de traduire *toute une page* du texte arabe (l'équivalent en serait à insérer p. 108, immédiatement à la suite de la ligne 13). Or, cette page concerne le Paraclet (*al-Fâraqlîtâ*, ce mot étant simplement la transcription arabe du grec *Parakletos*).

Nous avons relevé ailleurs l'importance du fait que de notables penseurs shî'ites, tels que Haydar Amolî et Ibn Abî Jomhûr, aient identifié expressément le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean avec le Douzième Imâm, c'est-à-dire « l'Imâm attendu »[27]. Le texte même de Sohrawardî est ici discrètement allusif, mais Dawwânî qui fut un converti au shî'isme, n'a pas hésité devant

tion de l'Évangile de Jean chez le commentateur Ghiyâthoddîn Shîrâzî. Il s'agit vraiment là d'un thème central de la doctrine et de la pratique spirituelle des *Ishrâqîyûn ;* le même thème va en effet reparaître de nouveau dans le VII$^{e}$ Temple, où Sohrawardî se réfèrera lui-même à l'Évangile de Jean à propos du Paraclet.

VII. *Septième Temple.* Ce dernier Temple porte comme titre dans le texte arabe : « Sur les prophéties, les thaumaturgies, les charismes et les stations mystiques. » Dès le début, nous relevons une variante importante entre le texte arabe et la version persane. L'auteur fait de nouveau allusion à celui qui envers les âmes humaines est comme leur «Père» dans le monde spirituel. Le mot qui figure dans le texte arabe, disparaît dans la version persane. L'auteur rappelle que l'âme humaine pensante est une essence du *Malakût ;* les facultés du corps matériel physiqne, les préoccupations dont celles-ci l'obsèdent, empêchent cette âme d'être présente au monde qui est vraiment le sien. Cependant la pratique des exercices spirituels peut mettre fin à cette emprise des facultés sensibles, et il arrive aux âmes de se libérer, par moments, pour rejoindre le monde spirituel; c'est précisément l'aventure métaphysique que décrivent plusieurs des récits de Sohrawardî. Le texte arabe porte : « Les âmes se conjoignent alors avec leur Père sacrosaint (*bi-Abî-hâ'l-moqaddas*) dont elles reçoivent les hautes connaissances (Dawwânî le rappelle de nouveau: ce «Père» c'est le seigneur ou Ange de l'espèce humaine) ; elles se conjoignent aussi avec les Ames motrices des Sphères célestes (*nofûs falakîya*), lesquelles sont conscientes de leurs mouvements et des conséquences inhérentes à leurs mouvements ; les âmes humaines reçoivent d'elles des connaissances secrètes en songe et à l'état de veille, de la même manière qu'un miroir reçoit l'image de la chose placée en face de lui. » Or la version persane porte : « Il arrive que l'âme trouve la délivrance et se conjoigne avec le monde spirituel (*be-'âlam-e Qods*), et qu'elle reçoive des Esprits-saints (*Arwâh-e Qodsî*) les hautes connaissances etc. » (texte persan, p. 107, lignes 12-13). Au terme « Abî-hâ'l-moqaddas » la version persane a donc substitué « 'âlam-e Qods ».

L'auteur esquisse ensuite sa doctrine concernant la fonction de l'Imagination dans l'expérience visionnaire ; si importante soit-

du chapitre une allusion précise à la figure de l'Ange qui est le seigneur de l'espèce humaine (*rabb al-nû' al-insânî*) et qui est appelé Esprit-Saint, celui dont le rapport avec les âmes humaines est symbolisé comme celui d'un «père» envers ses enfants. L'image est d'origine hermétiste et néoplatonicienne. Dans le récit de l'extase d'Hermès que rapporte Sohrawardî dans les *Talwîhât*, Hermès, au milieu des périls de son expérience visionnaire, s'écrie: «Toi qui es mon père, sauve-moi.» C'est également son «père» que le pèlerin du «Récit de l'exil occidental» retrouve au sommet du Sinaï mystique; au-dessus de lui se situent d'autres Sinaïs, demeures respectives de leurs «aïeux» communs, c'est-à-dire des Intelligences hiérarchiques supérieures à celle qui est l'Ange de l'espèce humaine. Le texte vient conclure ici la description des joies spirituelles. Ayant fait allusion aux joies infinies, réservées à ceux qui sont devenus aptes à contempler les Lumières divines et à s'immerger dans l'océan de la Miséricorde et de la Lumière, Sohrawardî poursuit: «Ceux-la retournent vers leur Père (texte persan p. 106, ligne 15, lire *padar* au lieu de *badan*), le vainqueur dominant les têtes des dragons des ténèbres (...), le Seigneur de la théurgie précellente (l'espèce humaine), couronné de la couronne de la proximité dans le *Malakût* du seigneur des mondes, — l'Esprit-Saint, à qui ils retournent comme l'aiguille de fer attirée par l'aimant ».

Ici le commentaire de Dawwânî précise au mieux : « Leur père, c'est-à-dire le seigneur ou Ange de l'espèce humaine, lequel est l'origine de celle-ci (*mabda'*). Les têtes des dragons des ténèbres, ce sont les temples humains, lesquels sont l'habitacle des forces ténébreuses, car l'Ange de l'espèce humaine est celui qui éduque ces temples jusqu'à ce qu'ils parviennent à leur perfection. C'est de lui que les âmes émanent sur ces temples. Ensuite il délivre ces âmes de leur prison, en les conduisant à la perfection qu'il a prédéterminée pour elles. Seigneur de la théurgie précellente, c'est-à-dire de la Forme humaine qui est la plus belle et la plus noble des formes » (et qui, selon la conception *ishrâqî*, est la théurgie de son Ange). Telles sont les qualifications de l'Esprit-Saint ; déjà sa qualification comme « père » des âmes humaines avait motivé ci-dessus (IV[e] Temple, chap. IV) les cita-

récits mystiques du Shaykh al-Ishrâq, notamment le *Mu'nis al-'oshshâq* (infra, traité IX).

Le thème de cet Eros cosmogonique a conduit ici l'auteur à faire brièvement mention des «princes célestes» de la religion astrale, dont l'idée semble être à l'origine même du titre donné au livre des «Temples de la Lumière». Mais ici encore nous relevons dans la version persane une lacune remarquable. Le texte arabe correspondant au texte persan de la p. 104, lignes 11 ss., donne ceci: «Comme la lumière est le plus noble des êtres, ainsi le plus noble des corps est-il le plus lumineux. C'est le très saint, le Père, le souverain, HURAKHSH le très-fort (*Hûrakhsh al-shadîd*).» Cette dénomination purement iranienne du soleil, dont l'étymologie n'est pas parfaitement résolue, figure dans d'autres traités de Sohrawardî[44]. Le commentateur Dawwânî l'identifie sans hésitation. Mais elle est absente dans le texte persan. Faudrait-il parler ici encore d'une volonté d'ésotérisme? Dawwânî explique chaque mot: Hûrakhsh est appelé le Père, puisqu'il est celui qui «éduque» les trois règnes naturels et qui est la source du jaillissement de la vie. Ghiyâthoddîn Shîrâzî va plus loin, en se référant aux livres d'astrologie: le soleil (image de l'Intelligence) et la lune (image de l'Ame) sont les père et mère de toute géniture. Au soleil est rapportée l'expression qorânique de «symbole suprême de Dieu» (*al-mathal al-a'lâ*). Dawwânî explique: symbole quant à l'effusion de la Lumière sur tous les réceptacles et quant à sa domination sur l'ensemble des lumières sensibles, de même que la Lumière des Lumières est le soleil du monde intelligible. La fin du paragraphe fait allusion aux autres «princes célestes», au premier rang desquels figure «le grand et bénéfique seigneur» qui est, précise Dawwânî, le luminaire mineur, c'est-à-dire la Lune. Dawwânî réfère ici opportunément aux *taqdîsât* de Sohrawardî dans lesquelles s'exprime, à la façon de la piété hermétiste des Sabéens de Harran, sa dévotion pour les princes célestes. Le sens mystique du couple soleil-lune sera amplifié dans l «Epître des hautes tours» (infra, traité XIV).

VI. *Sixième Temple*, intitulé dans le texte arabe: «Démonstration de la surexistence de l'âme et indication concernant le plaisir et la souffrance dans l'ordre spirituel». On retrouve à la fin

préséance aux unes sur les autres), et par l'assistance de laquelle sont rendues possibles toutes les activités et tous les arts. Celle qui est propre aux souverains parfaits est appelée *Kayân-khorra* (le Xvarnah royal), comme le dit l'auteur (Sohrawardî) dans ses *Alwâh* (*infra* traité III), à savoir que " le bienheureux roi Kay Khosraw persévéra dans la pratique du service divin. Alors vint à lui la *Sophia* du Père de la sainteté (*Mantiqîyà Abî'l-Qods*, var.: *Rûh al-Qods*, l'Esprit-Saint), et elle s'entretint avec lui des réalités du monde invisible." Les anciens Sages perses lui donnaient ce nom, parce que, dans leur langue, *khorra* signifie la Lumière (*Nûr*).» Dawwânî explique ensuite la composition du terme *Kayân-khorra*. «Kayân» est le nom d'une dynastie de souverains iraniens (les Kayânides). Le mot est composé comme le veut la langue persane, le déterminant étant placé avant le déterminé. On constate ainsi que les *Ishrâqîyûn* n'ont jamais perdu le sens exact du mot *khorra*. Comme équivalent iranien du terme arabe *Nûr*, Lumière, il est vraiment l'emblème de la restauration philosophique voulue par Sohrawardî. Le chapitre s'achève en donnant un condensé de quelques idées essentielles à la *Hikmat al-Ishrâq*.

*Chapitre III*. Désigné comme «Sceau du Temple», ce chapitre porte comme titre dans le texte arabe: «De la complexité des êtres exposée d'une manière synthétique, avec une indication concernant leur hiérarchie.» Le chapitre prolonge le précédent en analysant les deux «dimensions» qui ordonnent la hiérarchie des êtres, domination (*qahr*) et amour (*mahabba*). C'est un exposé simplifié de ce qui est longuement développé dans le «Livre de la Théosophie orientale», une conception du monde qui permet de parler d'un Eros cosmogonique, lequel a sa source et origine dans la relation primordiale du premier Amant et du premier Aimé, à savoir la Lumière des Lumières et la Lumière archangélique initialement émanée d'elle. Cette relation se répète jusque dans la relation de l'éthérique et de l'élémentaire, du jour et de la nuit, de la droite et de la gauche, de l'orient et de l'occident, du masculin et du féminin etc., ordonnant par couples tous les êtres. Elle est à l'origine de toute une ascèse spirituelle, d'une mystique d'amour comme religion de l'Eros transfiguré[88], dont l'inspiration subtile et délicate est formulée en symboles dans les plus beaux

contraires; rien ne la distraie de l'objet de son amour qui est une Lumière archangélique ou Lumière «victoriale» *(Nûr qâhir)* de la hiérarchie supérieure, à savoir l'Intelligence dont elle émane. Nous relevons au cours de ces quelques lignes une curieuse omission dans la version persane ( du moins dans l'*unicum* disponible jusqu'ici). La multiplication des *ishrâqât* est amplement traitée dans le «Livre de la Théosophie orientale»; or le thème comporte essentiellement la notion de Lumière-de-Gloire, le Xvarnah avestique (persan *khorra*), que nous avons déjà rencontrée à la fin du traité précédent. Ce concept est même à l'origine de la dénomination des Lumières archangéliques comme Lumières « victoriales » (le terme arabe *qâhir* étant l'équivalent du persan *pîrûz* ). C'est, comme le rappelle Sohrawardî chaque fois qu'il en fait mention, le *Xvarnah* ou Lumière-de-Gloire qui confère cette «victorialité» à l'être qu'il investit. Or, si le mot se présente bien sous sa forme persane en cette page du texte arabe du V$^{e}$ Temple, il n'apparaît pas dans la version persane. Le texte arabe porte: «Lorsque nous sommes puri fiés des préoccupations du corps, que nous méditons sur la sublimité divine, sur la Lumière-de-Gloire éployée *(al-khorra al-bâsita)* et la Lumière divine qui effuse sur les êtres, il arrive que nous éprouvions à l'intérieur de nous-mêmes des lumières fulgurantes, des éclairs d'extase qui *orientent* l'âme vers son monde à elle... » Le texte persan ( p. 99, lignes 7-8 ) porte simplement: «Lorsque (...) nous méditons sur la sublimité de l'Etre divin et imaginons ses Lumières qui effusent sur les êtres etc. » L'omission est-elle volontaire, discrétion voulue dans un texte qui, étant en persan, pouvait être lu par tout le monde? Mais alors, il devrait en aller de même dans les autres traités en persan.

Dans quelques manuscrits, les copistes du texte arabe ont trébuché sur le mot *khorra* qu'ils ne comprenaient pas. La lecture ne fait cependant aucun doute; le commentateur Dawwânî s'y arrête en effet et donne une longue explication : « *Khorra* est un mot pehlevi (*loghat fahlawîya*) qui—selon ce que le commentateur de l'*Ishrâq* (Qotboddîn Shîrâzî) rapporte de Zoroastre l'Azerbaïdjanais ( *Zaratosht al-Azerbayjânî* ), auteur du Livre zend**, prophète parfait et Sage éminent — désigne la Lumière qui effuse de l'Essence divine, détermine la hiérarchie des créatures ( litt.: donne

la théurgie de notre espèce (c'est-à-dire de l'espèce humaine comme théurgie de son Ange)... appelé chez les philosophes Intelligence agente, on a le droit de supposer que la référence aux philosophes concerne l'école des Péripatéticiens, car ils sont réputés près de tout le monde comme étant *les* philosophes (les *hokamâ'*). Le seigneur ou Ange de l'espèce humaine étant celui qui, chez les *Ishrâqîyûn*, est reconnu comme l'Esprit-Saint, le sens revient tout simplement à ceci : ce même *Spiritus rector (modabbir)* est, selon les Péripatéticiens, l'Intelligence agente. Bref, il n'y a rien d'inconciliable dans l'exposé de l'auteur, à l'encontre de ce que juge le commentateur (Dawwânî) ».

Il ne fait pas de doute qu'il s'agisse bien pour Sohrawardî (comme pour Avicenne) de la Dixième Intelligence (cf. ici les traités V et XIV, ainsi que le «Récit de l'exil occidental»). Mais ces quelques citations montrent que l'histoire du problème de l'Intelligence agente est complexe. Son importance n'échappera pas au philosophe; elle est la forme que prend chez nos penseurs une phénoménologie de l'Esprit.

*Chapitre V.* Bien que le chapitre précédent s'intitule «Sceau du Temple», l'auteur ajoute encore une courte section, intitulée dans le texte arabe: «Que l'opération divine, c'est-à-dire la création, est éternelle *(azalî, ab aeterno)*». Ce postulat est impliqué dans le fait que l'action divine est absolue, ne dépendant d'aucune condition, d'aucun événement, d'aucune altération.

V. *Cinquième Temple.* Le texte arabe divise ce Temple en sections dont la coupure n'apparaît pas dans la version persane.

*Chapitre I.* «Où l'on montre que la série des événements *(hawâdîth)* s'enchaîne à l'infini.» La démonstration se fonde sur les mouvements des Sphères, lesquels sont des mouvements volontaires régis par les Ames motrices *(Animae caelestes).*

*Chapitre II.* Sans titre spécial dans le texte arabe, ce chapitre prolonge le thème du précédent, mais en considérant plus particulièrement la multiplication des *Ishrâqât* (levers ou orients de lumière) entre les êtres de lumière: de chaque *ishrâq* procède un mouvement, et chaque mouvement prépare et appelle un *ishrâq.* C'est que chaque Ame motrice d'un ciel est exempte des préoccupations d'un corps corruptible; elle est au-dessus du monde des

âmes, sinon nous en aurions conscience. L'ensemble de ces opérations procède de ces seigneurs ou Anges des espèces, à tel point que les Sages disent : la cause des couleurs multiples et merveilleuses dans le plumage des paons est l'Ange de leur espèce. Ainsi en est-il de toutes les figures. Car ces figures sont les ombres d'orients illuminateurs *(ishrâqât nûrîyâ)* et de proportions spirituelles chez les Seigneurs de lumière *(arbâb nûrîya)*. Les Sages perses connaissaient même le nom d'un grand nombre d'entre eux ; ils appelaient Khordâd l'Ange de l'eau, Mordâd (ou mieux *Amordâd*, de l'avestique Amertât, immortalité) l'Ange des végétaux, Ordîbehesht l'Ange du feu... Tel est ce que mentionne l'auteur (Sohrawardî) dans ses livres. Quant à moi (Dawwânî) je dis ceci : le propos de l'auteur n'est pas, certes, de reproduire simplement l'opinion de ces piliers de la philosophie sur un problème aussi grave. Non pas, le propos de son effort est d'inspirer un ardent désir au chercheur, afin que celui-ci s'engage dans la voie de la réalisation de ce qui lui est possible comme *tajrîd* (séparation de la matière) et purification de sa conscience intime (*taltîf al-sirr*)... Ensuite, ce que déclare l'auteur, à savoir que l'Esprit-Saint appelé Intelligence agente est le seigneur ou Ange de l'espèce humaine, n'est pas conciliable avec ce dont nous informent les propos des philosophes récents de l'école des Péripatéticiens. Car ces derniers font de l'Esprit-Saint et Intelligence agente une désignation de la *dixième* Intelligence, laquelle est essentiellement la cause de l'existence de la *Materia prima (hayûlî ûlâ)* des Éléments, et par l'intermédiaire des aptitudes actualisées par les mouvements des Sphères, la cause des formes émanant sur la matière... »

Visiblement Dawwânî ne connaît pas le secret des « deux ailes de Gabriel ». Voici alors la réplique de Ghiyâthoddîn Shîrâzî : « Sache que les *Ishrâqîyûn* professent que pour chaque espèce il y a une Intelligence qui la gouverne et qu'ils appellent le seigneur ou Ange de l'espèce *(Rabb al-nû')*. Les Péripatéticiens professent la même doctrine quant aux Sphères célestes. Quant aux Éléments, le recteur de leur ensemble est la dernière (la dixième) des Intelligences de la hiérarchie longitudinale *(al-silsilat al-tûlîya)*[11]. L'auteur suit dans le présent livre une marche qui s'accorde avec celle des Péripatéticiens. Quand il dit : Notre père et seigneur de

Dawwânî, citons ici une glose reproduite dans l'édition du texte arabe (Le Caire, 1335 h. l.), de laquelle il résulte que cette Intelligence-Esprit-Saint est, non pas la dixième, mais la première Intelligence, première émanée de la Lumière des Lumières : « Parmi les Lumières victoriales (*Anwâr qâhira*) il y a l'Esprit-Saint qui assiste les prophètes, les Imâms (*awsiyâ*) et les *Awliyâ*. C'est lui que notre Prophète vit en sa forme véritable, alors que l'Ange recouvrait tout l'horizon. Et le Prophète s'évanouit. Par conséquent, c'est l'Esprit de l'univers (*Rûh al-'âlam*) avec ses réalités générales et ses réalités particulières, et c'est l'*Homo maximus (al-Insân al-kabîr)*. L'homme physique que perçoivent nos sens est une espèce qui réfère à cet Homme cosmique, parce que sont récapitulées en lui l'ensemble des choses. Et c'est également la première Intelligence, parce qu'elle est première quant à la création et dernière par rapport à l'atteinte de l'Homme parfait, tendant à s'unir avec elle comme le feu est uni avec la pierre. Et c'est l'être absolu *(wojûd motlaq)* duquel prend croissance l'arbre du devenir... »

Cette oscillation entre la première et la dixième Intelligence, lorsqu'il s'agit de l'identification avec l'Esprit-Saint qui gouverne les hommes, nous la retrouvons de penseur en penseur, et il y aurait à l'étudier systématiquement. Plusieurs ont fait face à la difficulté en considérant que toutes les Intelligences sont, par leur être même, des Intelligences agentes. Dawwânî introduit son commentaire sur ce point, non pas en l'encadrant dans le contexte johannique, comme le fait Ghiyâthoddîn, mais en rappelant les termes mêmes dans lesquels le Shaykh al-Ishrâq expose ailleurs l'angélologie zoroastrienne des théosophes de l'ancienne Perse.

« Sache que les Sages perses *(Hokamâ al-Fors)* ainsi que d'autres théosophes, tels qu'Hermès, le père des Sages, Pythagore, Platon et leurs semblables, professaient que chaque espèce d'entre les Sphères célestes, les astres, les Éléments simples et leurs composés, a un seigneur *(rabb)* dans le monde de la Lumière. C'est une Intelligence qui gouverne cette espèce et qui en prend soin ; elle est ce qui assure la nutrition, la croissance, la reproduction dans les corps des végétaux, puisque ces différentes opérations ne peuvent pas dans les végétaux procéder d'une puissance simple, dépourvue de conscience, pas plus qu'en nous-mêmes elles ne procèdent de nos

tra donc que la désignation de Jésus comme "fils" soit due au fait que dans la plupart des circonstances il n'a eu que Dieu en vue, et que le plus souvent il était immergé dans les réalités du monde spirituel. On peut admettre ensuite que par cette union ( telle que le Père et le Fils ne font qu'un ), il faille entendre leur union *(ittihâd)* dans la manifestation de la voie de la Vérité et dans l'énonciation de la parole véridique, de même que l'on dit: "Moi et un tel ne faisons qu'un dans ce propos". En outre, on admettra que le sens du mot *holûl* doive s'entendre de l'immanence des effets d'un certain attribut, effets tels que ressusciter les morts, guérir les malades. Ce qui le confirme, c'est ce qu'on lit dans le chapitre XVII de l'Évangile de Jean: "De même que toi, tu es en moi, ô Père, de même je suis en toi. Qu'ils soient donc, eux aussi, une seule âme en nous, afin que les gens de ce monde croient que tu m'as envoyé. Je leur confie en dépôt (*istawda'tohom*) la gloire par laquelle tu m'as glorifié, afin que tous soient un, de même que moi et toi également nous sommes un ; de même que toi, tu demeures en moi, de même je demeure en eux, afin que tous soient un." Telles sont les paroles de l'Évangile [Év. de Jean 17 : 21-23]. Voici donc mis au clair le sens de l'*ittihâd* (union, ne faire qu'un) et de *holûl* ( immanence, « incarnation »). Tu trouveras plus loin, Dieu voulant, dans la suite de notre exposé, l'approfondissement de cette question et des questions connexes. On lit en outre dans le chapitre XX de l'Évangile de Jean : "Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu". [Év. de Jean 20: 17]. Cela montre bien que Jésus se met lui-même au même rang que ses disciples par rapport à leur Père. On comprend alors que son intention est bien telle que ce que nous avons mentionné ici, ainsi que dans d'autres *ta'wîlât* du même ordre[20]»

Si l'identification de l'Intelligence agente, comme Ange de l'humanité, avec l'Esprit-Saint est acceptée par l'ensemble de nos philosophes et théosophes, elle ne laisse point cependant de poser une question à plusieurs d'entre eux: peut-il s'agir de la Dixième et dernière dans l'ordre hiérarchique des Intelligences ? Dawwânî verra là quelque chose d'inconciliable, mais s'attirera une ferme réplique de Ghiyâthoddîn Shîrâzî. Pour faire comprendre la réticence de

que dans leur enseignement secret le « père » signifiait le Principe, l'Être Nécessaire ; l'Esprit-Saint est celui que l'on vient de dire ; quant au « fils », c'est l'homme comme *Kalima* (Parole ou Verbe divin, cf. *infra* le traité V) qui est le fils de cet Esprit-Saint de qui émanent nos âmes[18]. D'où l'intérêt du commentaire de Ghiyâthoddîn Shîrâzî sur ce passage du IV[e] Temple. 3) On relèvera la prédilection de nos auteurs pour les citations de l'Évangile johannique (on en trouve un autre exemple dans certains textes shî'ites et ismaéliens) et la précision des références ; Ghiyâthoddîn avait sous les yeux une traduction arabe du Nouveau Testament.

Le commentaire de Ghiyâthoddîn donne ceci: «Notre père, c'est-à-dire notre seigneur *(rabb)*, est le recteur *(modabbir)* de nos affaires. Certains des anciens philosophes donnaient aux seigneurs ou anges des espèces le nom de "pères". C'est le terme qu'emploie la révélation divine *(al-waby al-ilâhî)* dans l'Évangile de Jean, là où il est dit dans le chapitre XIV: O Philippe! celui qui m'a vu, celui-là a vu le Père[19]. Ne crois-tu pas que je suis en mon Père, et que le Père est en moi? Les paroles que je profère ne viennent pas de moi-même, mais viennent de mon Père qui demeure en moi. C'est lui qui accomplit les œuvres que j'accomplis. Aie donc la foi et crois que je suis en mon Père et que mon Père est en moi [Év. de Jean 14: 9-10]. Telles sont les paroles de l'Évangile traduit en arabe. Et à cause de l'exotériqeue *(zâhir)* de ces paroles et d'autres semblables, les Melkites *(Melkânîya)* d'entre les chrétiens sont tombés dans d'épaisses ténèbres. Ils professent entre autres que Jésus est au sens propre du mot *(haqîqatan)* le Fils de Dieu, et que le Père demeure dans le Fils comme réceptacle à la manière dont l'eau demeure dans l'abreuvoir ou dont l'accident et la forme demeurent dans le substrat. Il est évident que cela—outre le gauchissement et l'altération que l'on peut supposer dans le texte—est une erreur. En effet ce que l'on peut admettre, c'est que Dieu Très-Haut donne au Christ *(Masîb)* le nom de "fils" comme terme honorifique, de même qu'il appelle Abraham "ami" *(khalîl)*, et parce que l'on dit de celui qui est tout attentif à une chose et entièrement voué à son service, qu'il en est le "fils". On dit, par exemple, "fils de ce monde", "fils de la route" *(ibn al-sabîl*, le voyageur). On admet-

tion de la première Intelligence, desquels procèdent respectivement une seconde Intelligence, un premier Ciel et l'Ame motrice de ce Ciel; ainsi de suite, d'Intelligence en Intelligence, jusqu'à l'Intelligence agente (quelque chose comme une cosmogonie qui serait une phénoménologie de la conscience angélique).

*Chapitre IV* ou «Sceau du temple» *(khâtima-ye haykal).* «Examen détaillé *( tafsîl )* des êtres qui émanent de la Lumière des Lumières». En fait, cet examen détaillé se borne au rappel de la doctrine des trois mondes (déjà mentionnée dans le traité I): le monde de l'Intelligence, le monde de l'Ame, le monde du corps,—triade aussi bien essentielle pour toute gnose, pour toute anthropologie gnostique. Puis s'enchaîne à l'exposé du chapitre précédent concernant la procession des Intelligences ( lesquelles portent ici leur nom proprement *ishrâqî* d'*al-Anwâr al-qâhira,* les «Lumières victoriales», sans que leurs hiérarchies soient encore précisées) la conclusion insistant sur celle de ces Lumières qui est l'«Intelligence agente», laquelle est «notre père, le seigneur ou Ange de la théurgie qui est l'espèce humaine *( rabb tilism nû'i-nâ )*[17], le Donateur de nos âmes et perfecteur de l'homme ( l'arabe porte : donateur et perfecteur de nos âmes ). Le Prophète l'appelle Esprit-Saint, tandis que les philosophes *(ahl-e hikmat)* l'appellent Intelligence agente. »

Ces dernières lignes apparaissent tout à fait caractéristiques aux yeux du lecteur familiarisé avec les doctrines de l'*Ishrâq.* 1) L'identification de l'Esprit-Saint et de l'Intelligence agente domine aussi bien l'horizon de la pensée spéculative que celui de la piété personnelle du théosophe *ishrâqî,* piété dérivant du fait que l'Esprit-Saint (cf. l'archange Gabriel du traité V) étant l'Intelligence dont émanent nos âmes, il est envers chaque homme dans le rapport d'un père avec son enfant. C'est pourquoi, si Sohrawardî et ses commentateurs se réfèrent avec prédilection à l'Évangile de Jean, c'est pour y entendre en ce sens l'usage du mot « père ». 2) Par le fait même, comme il est normal en Islam, c'est toute la théologie trinitaire du concile de Nicée qui se trouve mise en cause. Déjà dans un de ses traités mystiques en arabe *(Kalimat al-tasawwof,* chap. XIX ), Sohrawardî fait une curieuse allusion ; se référant à l'erreur des chrétiens qui attribuent à Dieu un fils, il suggère

ce chapitre traite de la réalité de la lumière, et annonce les positions fondamentales de la *Hikmat al-Ishrâq*. «Les corps ont en commun la corporéité; ils se différencient entre eux selon qu'ils reçoivent ou ne reçoivent pas la lumière. La lumière est donc un accident dans les corps. La luminosité des corps est leur manifestation (*zohûr*). Mais, qu'une lumière soit accidentelle, cela signifie qu'elle subsiste *ab alio*, et qu'elle n'existe point par soi-même. Ce n'est donc pas une lumière qui est manifestée par soi-même. Si elle subsistait par soi-même, elle serait lumière par soi-même et serait manifestée par soi-même (le texte arabe ajoute: elle se connaîtrait donc soi-même). Or, comme nos âmes pensantes sont manifestées par soi-même, ce sont des lumières subsistant par essence. Or, nous avons montré qu'elles ont un commencement et qu'elles postulent un principe qui donne prépondérance à leur être sur le non-être (un *morajjih*); mais il ne se peut que les corps soient ce principe (ce *morajjih*), car il ne se peut qu'une chose donne l'existence à une autre chose qui lui est supérieure. Donc le principe qui fait prévaloir leur être (le *morajjih* de leur être) est également une Lumière séparée...» (p. 94). Tout se trouve ainsi mis en place pour un exposé de «théosophie orientale» concernant la lumière et le *barzakh*.

*Chapitre III:* «Que le premier qui émane du Premier Être est une Lumière séparée unique». C'est l'application du principe classique: *Ex uno non fit nisi unum*. Cette première Lumière émanée est celle qui dans le «Livre de la Théosophie orientale» est désignée sous le nom de Bahman, le premier des Archanges (Amahraspands) zoroastriens; il y aurait lieu d'évoquer tout un contexte qui ne peut trouver place ici. Ghiyâthoddîn discute pertinemment les raisons pour lesquelles, selon Sohrawardî, le premier Émané ne peut être un corps, à savoir parce qu'il est unique et que, s'il était un corps, il y aurait en lui différenciation d'aspects multiples. On se rappellera ici que, dans son commentaire des *Ishârât* d'Avicenne, Nasîroddîn Tûsî ébranle le principe *Ex uno non fit nisi unum*, en mettant en œuvre les lois d'une katoptrique métaphysique directement empruntée à la *Hikmat al-Ishrâq*. Cependant nous avons encore simplement dans le présent chapitre le schéma de la cosmogonie avicennienne classique: les trois actes de contempla-

telles que fumigations et autres. Ainsi ils bénéficiaient des vertus qui étaient propres à ces théurgies ; ils honoraient grandement ces temples et les dénommaient « temples de la lumière » (*Hayâkil al-nûr*), parce qu'ils étaient le réceptacle de ces théurgies (ou objets théurgiques) qui étaient les « temples » (*hayâkil*, les figures) de ces astres, lesquels étaient eux-mêmes les « temples » des Lumières séparées. C'est pourquoi l'auteur a intitulé le présent traité: «Livre des Temples de la Lumière ». C'est donc comme si chaque chapitre, avec les explications et les mots qu'il renferme, était le lieu d'une théurgie par la méditation de laquelle on parvient à la contemplation de ces Lumières. Telle est mon opinion sur ce point, mais Dieu connaît mieux les secrets de ses serviteurs »[10].

I. *Premier Temple:* «De certaines choses qui ont valeur de principes à l'égard des discussions qui suivront».

II. *Deuxième Temple:* « Où l'on démontre la nature séparée (*tajarrod*, le grec *khôrismos*, l'immatérialité) de l'âme», et où sont examinées et écartées toutes les opinions fausses, lesquelles vont d'un extrême à l'autre, depuis celles qui nient la substantialité et l'existence de l'âme, jusqu'à celles qui l'identifient avec Dieu ou en font une parcelle de Dieu. L'ensemble est un bon *compendium* non seulement de psychologie, mais de ce que nous appelons aujourd'hui «anthropologie philosophique».

III. *Troisième Temple:* «De certaines questions qui relèvent de la métaphysique (*'ilm ma ba'd al-tabî'a*) et sur lesquelles repose la démonstration du Nécessaire par soi-même. Très bref, ce «temple» porte sur les trois «dimensions» d'intelligibilité que constituent le nécessaire, le possible et l'impossible, et sur la notion de causalité.

IV. *Quatrième Temple:* «De quelques thèmes de recherche empruntés aux *Divinalia* (*ilâhîyât*) », c'est-à-dire encore à la métaphysique. A la différence des trois premiers qui sont très brefs, ce quatrième Temple comprend plusieurs chapitres.

*Chapitre I:* « Sur le *tawhîd* de l'Etre Nécessaire et son maintien à l'écart (*tanzîh*) de tous les aspects de la pluralité » (sous-titre persan correspondant : « Qu'il ne se peut qu'il existe deux êtres nécessaires par soi-même »).

*Chapitre II.* Désigné comme «milieu du Temple» (*wâsita-ye haykal*),

L'un et l'autre commentaire doivent être publiés ; l'on pourra alors étudier leur différence, préciser les points sur lesquels Ghiyâthoddîn cherche querelle à Dawwânî. C'est un chapitre important non seulement pour l'histoire de la philosophie de l'*Ishrâq*, mais en général pour l'histoire de la philosophie islamique en Iran.

Il y a d'assez notables différences entre le texte arabe et la version persane publiée ici (d'après un *unicum*). Dans cette version persane, ni les « Temples » ni leurs subdivisions ne portent en général de titre ou de sous-titre. Ceux que nous donnons dans notre analyse, proviennent du texte arabe. Il arrive que la version persane soit plus prolixe que le texte arabe; inversement, d'importants passages de celui-ci n'ont point leur équivalent dans la version persane. Nous les signalerons au passage. En outre, le texte persan commence d'emblée avec le premier « Temple », sans le prélude qui figure dans le texte arabe ; même lacune à la fin du traité. Les sept « Temples » sont respectivement de longueur très inégale ; dans l'ensemble, le développement suit ici la même marche que dans les traités I et III : physique (les *naturalia*), métaphysique (les *divinalia*), théosophie mystique.

Quant au titre de l'opuscule, il fait songer, certes, aux Sabéens de Harran et à leurs temples décrits dans le *Ghâyat al-hakîm* du Pseudo-Majrîti. Aussi bien la religion d'Hermès est-elle le trait d'union entre eux et le Skaykh al-Ishrâq. Dawwânî semble en avoir eu déjà le pressentiment. Comme la recherche ne peut être approfondie ici, nous nous bornons à traduire l'explication que Dawwânî donne de ce titre au début de son commentaire : « *Haykal*, étymologiquement, signifie forme ou figure *(sûra)*. Les anciens philosophes professaient que les astres sont des ombres (*zilâl*) et des *hayâkil* des Lumières séparées de la matière. C'est pourquoi ils avaient établi pour chacune des sept planètes une théurgie (*tilism*, le grec *telesma*) lui correspondant, en un métal et à un moment du temps qui étaient également en correspondance avec l'astre. Ils placèrent chacune de ces théurgies dans un temple (*bayt*) édifié conformément à un horoscope et dans un *situs* en correspondance l'un et l'autre avec l'astre. Ils se rendaient à ces temples à des moments déterminés et y pratiquaient des actions liturgiques respectivement correspondantes,

## II

## LES TEMPLES DE LA LUMIERE

*(Hayâkil-e Nûr)*

Dans son texte arabe *(Hayâkil al-Nûr)*, ce traité est l'une des œuvres de Sohrawardî les plus anciennement connues [14]. Il a été l'objet de deux commentaires très développés. Le premier commentaire, portant le titre de *Shawâkil al-Hûr* (les figures des Houris), est dû au prolifique auteur que fut Jalâloddîn Dawwânî (ob. 907/1501-02) et fut composé par lui à Tabrîz en 872/1467-68. Un contre-commentaire, chargé d'invectives parfois violentes contre Dawwânî, fut rédigé par Amîr Ghiyâthoddîn Mansûr Shîrâzî (ob. 940/1533 ou 949/1542), fils du célèbre Sadroddîn Mohammad Dashtakî Shîrâzî [15], qu'il ne faut pas confondre avec Sadroddîn Shîrâzî *dit* Mollâ Sadrâ. Ce contre-commentaire est intitulé *Ishrâq Hayâkil al-Nûr li-kashf zolamât Shawâkil al-Hûr* (Illumination des Temples de la Lumière pour dévoiler les ténèbres des « Figures des Houris »). H. Ritter signale en outre un commentaire turk rédigé par le commentateur du *Mathnawî*, Isma'îl Anqarawî (ob. 1041/1631-1632). Il existe enfin une versification arabe des *Hayâkil*, due à Hasan al-Kordî (Ritter nos 31 à 35).

Notre projet primitif comportait l'édition sur deux colonnes des versions arabe et persane du « Livre des Temples de la Lumière », auxquelles s'ajoutaient, en notes, de larges extraits des deux commentaires. Comme nous l'avons dit ci-dessus, cela menait assez loin, et en nous ralliant à la conception de M. Nasr garantissant mieux, par l'unité de langue, l'homogénéité des *Opera metaphysica III*, nous avons ajourné l'intervention des commentateurs, ou plutôt nous l'avons limitée ici à quelques points de particulière importance (l'Intelligence agente, le Xvarnah, le Paraclet).

sacrait toute une page à la description des effets du *Xvarnah* ( nous avons même cité en note de notre édition le présent passage du « Partaw-Nâmeh »[18]. Rappelons que la forme *Khorra* est la forme persane dérivant de la langue de l'Avesta, tandis que la fome *farr* est la forme dérivant du vieux-perse ). Nous retrouverons la mention de cette Lumière-de-Gloire dans le traité II, et plus explicitement encore dans le traité III.

*al-ghayb).* Dans le *sensorium* tombe une Lumière plus brillante que le soleil, et qui suscite un sentiment de plaisir. Cette Lumière devient un *habitus* pour ceux dont l'âme elle-même est lumière, à tel point qu'ils la rencontrent chaque fois qu'ils veulent et montent au monde de la Lumière. Mais le Shaykh al-Ishrâq fait observer ici, comme il le fait dans son « Livre de la Théosophie orientale », que ces éclairs et ces lumières ne sont ni une connaissance ni quelque forme intelligible, mais une irradiation sacrosainte. Du monde spirituel viennent des Lumières séparées de la Matière; ceux dont l'âme est pure reçoivent une part de cette splendeur. Les lumières de l'Être Nécessaire et des Intelligences sont d'une intensité sans limite. Ceux qui ont une âme de lumière les voient dans l'autre monde, plus manifestes que les objets visibles en ce monde-ci, plus splendides que toutes les splendeurs. Cette lumière des substances séparées ne se surajoute pas à leur quiddité. Cette lumière est leur essence même; elles *sont* Lumières séparées de la matière, comme l'ont dit les théosophes de la Lumière (*hakîmân-e nûrânî-ye ilâhî*) en témoignant de leur expérience visionnaire.

Tout est maintenant en place pour que les dernières lignes scellent le « Livre du rayon de lumière » par un rappel de cette Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah,* dont la vision domine le projet sohrawardien de « ressusciter la théosophie mystique des anciens Perses », parce que c'est de cette Lumière-de-Gloire qu'ont eu la vision les extatiques de l'ancien Iran. « A celui qui connaît la *hikmat* (la sagesse divine, la *theosophia*) et persévère dans la louange et le *taqdîs* de la Lumière des Lumières, comme nous l'avons dit, à celui-là est donné le *Khorra-ye Kayânî* (le *Xvarnah* royal) et est conféré le *Farr-e nûrânî* (la Lumière-de-Gloire). Une fulguration divine le revêt du vêtement de la majesté et de la beauté. Il devient le chef naturel du monde. Du monde supérieur lui vient l'assistance qui donne la victoire. Sa parole est entendue dans le monde supérieur. Ses songes et son inspiration atteignent à la perfection » (§ 94).

Déjà à la fin de la trilogie préparant le lecteur à l'étude du « Livre de la Théosophie orientale », en conclusion de la métaphysique du « Livre des carrefours et entretiens », l'auteur con-

« Qu'il y ait un homme dont l'âme soit illuminée par la lumière de Dieu et du Plérôme suprême, cette lumière étant l'*élixir* de la connaissance et de la puissance, il n'est point surprenant que la matière du monde lui soit soumise et que, de par la splendeur de son âme, sa parole soit entendue dans le Plérôme suprême et que son appel soit exaucé pour tout ce qui est possible » (p. 77).

Vient alors l'esquisse de quelque chose comme une phénoménologie da la conscience visionnaire (pp. 78 ss.). Toute forme que la puissance imaginative (*motakhayyila*) projette dans le *sensus communis* (le *sensorium*, *hiss moshtarik*) y est contemplée comme une vision. Imaginative et *sensorium* sont comme deux miroirs se faisant face. Deux choses peuvent empêcher l'imaginative de projeter une image dans le *sensorium* : il peut arriver que l'intellect lui-même occupe l'imaginative par le cours de ses méditations, et il peut arriver que ce soient les sens externes qui tiennent le *sensorium* tout occupé par les choses sensibles (ce double aspect de l'imaginative comme puissance intermédiaire est essentiel). Mais qu'un obstacle ou l'autre soit levé, l'Imaginative domine alors les sens et projette librement les images dans le *sensorium*. Lorsqu'il se produit une représentation de la réalité suprasensible dans l'âme, il se peut que cette représentation s'involue rapidement sans laisser de trace. Il se peut aussi qu'elle illumine (*ishrâq !*) sur l'imaginative et que de celle-ci elle se réfléchisse sur le *sensorium* ; la forme suprasensible est alors contemplée. De toutes façons il y aura besoin d'une interprétation : s'il s'agit d'une vision en songe, il y aura besoin d'un *ta'bîr* ; s'il s'agit d'une vision à l'état de veille, il y aura besoin d'un *ta'wîl*. A partir de là, peut être tentée une théorie des visions extatiques. Lorsque la pensée d'un homme est constamment occupée par le *Malakût*, qu'il s'abstient des plaisirs sensibles autant qu'il se peut, passe les nuits dans la prière et la veille, en entretiens secrets (*monâjât*) avec le Plérôme suprême, il arrive que des Lumières soient projetées en lui à la façon d'une fulguration d'extase; il arrive que ces Lumières se renouvellent, se succèdent au point de se produire même en dehors du temps des exercices spirituels. Il se peut qu'il voie de belles formes. Il se peut qu'une extase ravisse son âme au monde du mystère (*'âlam*

Nous avons relevé ailleurs que la nécessité des prophètes est un motif que développent en termes presque identiques les philosophes et les *hadîth* shî'ites[18]. Ici le Shaykh al-Ishrâq déclare : « Un prophète-législateur (*shâri'*) est nécessaire à chaque époque et à chaque peuple, un prophète qui ait la connaissance des réalités suprasensibles et qui reçoive l'assistance du monde de la Lumière et du *Jabarût* » (p. 75). Mais les prophètes ont parfois besoin d'un initiateur. L'auteur énumère toute une série de spirituels accomplis (*Mohaqqiqân*) et de savants (*'olamâ*) de la communauté islamique (Hasan Basrî, Dhû'l-Nûn Misrî, Sahl Tostarî, Abû Yazîd Bastâmî, Ibrâhîm Adham, Jonayd, Sheblî) à qui leurs hautes connaissances conférèrent la précellence sur les prophètes d'Israël. Que Moïse ait eu besoin de Khezr (Khadir), cela témoigne que les prophètes, voire les prophètes-législateurs, ont eu besoin de quelqu'un d'entre les *Mohaqqiqân* à l'âme de lumière, qui les initie à leur mission prophétique. Sans doute, les très grands prophètes, tels Idrîs, Abraham, le Prophète de l'Islam, quelques autres encore, ont eu la connaissance des réalités spirituelles et suprasensibles sans l'intermédiaire d'un maître humain (p. 76). (Cette page est d'un extrême intérêt, car elle reflète les problèmes éclos autour du rapport entre la *nobowwat* et la *walâyat*, à savoir l'idée de celle-ci comme ayant la précellence sur celle-là, parce qu'elle en est la source, tout *nabî* ayant été d'abord un *walî*, ainsi qu'il en fut même en la personne du Prophète de l'Islam, chez qui l'une et l'autre étaient réunies. Mais ici se trouve substitué au concept de la *walâyat* le concept des *Mohaqqiqân* ; on peut ainsi suivre à la trace un « theologoumenon » qui, shî'ite en ses origines, parce qu'il se posait essentiellement en termes de prophétologie shî'ite, prend une extension qui transgresse l'horizon sous lequel il était né. Mais la *walâyat* étant « l'ésotérique de la prophétie » [*bâtin al-nobowwat*] et étant le charisme des douze Imâms, il reste à savoir si une théologie de la *walâyat* peut être fondée et équilibrée indépendamment de l'imâmologie, et si quelques traces discrètes de celle-ci ne se retrouvent pas dans les œuvres de Sohrawardî. La double question ne peut être que signalée ici). De la prophétologie on passe par une transition naturelle à l'explication du pouvoir thaumaturgique.

intelligibles et si nous ne souffrons pas des vices et de l'ignorance, cela tient à ce que l'ivresse du monde de la nature physique nous domine et que nous sommes détournés de notre monde propre» (p. 70). Ici abondent les termes composés où entre le mot *lumière:* monde de la Lumière *('âlam-e Nûr)*, Lumière au sens vrai *(Nûr-e haqîqî)*, monde de la Lumière et Plérôme suprême *('âlam-e Nûr wa Malâ-ye a'lâ)* etc. «Lorsque les préoccupations charnelles ont disparu, celui qui a atteint la perfection trouve un plaisir sans limite dans la contemplation de l'Etre Nécessaire et du Plérôme suprême, et dans celle des merveilles du monde de la Nature». Il devient lui-même une Intelligence, un être de pure Lumière, et prend rang au nombre des Anges proches du Principe *(Ferêshtegân-e moqarrab)*. Il parvient à la «Source de la Vie», aux mers de la Lumière véritable qui est la Lumière spirituelle ( p. 72 ). «Toute âme qui se sépare du corps participe à la lumière du *Jabarût;* de cette âme la Lumière se réfléchit sur les âmes également immatérialisées et elle est pour elles une cause de plaisir, tandis que de ces âmes les lumières infinies se réfléchissent sur cette âme, de même que dans le cas de brillants miroirs qui se font face». (p. 73). (Relevons que c'est par cette katoptrique mystique que le «Livre de la Théosophie orientale» explique la multiplication des Lumières à partir du *Jabarût)*. «L'amour *('ishq)*, c'est la joie que l'on éprouve à se représenter la présence d'une certaine personne. L'ardent désir *( shawq )* est le mouvement de l'âme pour parfaire cette joie. Le nostalgique *(moshtâq)*, c'est celui qui a trouvé et en même temps n'a pas trouvé. Lorsqu'il atteint à son terme, son ardent désir disparaît. Et c'est pourquoi l'Être Nécessaire ne peut être que l'amant de soi-même et l'aimé de soi-même», c'est-à-dire son propre amant et son propre aimé (p. 74). Ce thème de l'amour sera orchestré magnifiquement dans l'un des traités mystiques (*infra* le traité IX).

Le chapitre se termine par quelques lignes concernant la question de la réincarnation *(tanâsokh)*. Il y est dit simplement pourquoi les philosophes péripatéticiens la tiennent pour impossible.

*Chapitre* X. Sur la prophétie, les thaumaturgies, les charismes, les songes, et quelques sujets connexes. C'est le groupe de thèmes sur lequel s'achèvent en général tous les traités philosophiques mineurs de Sohrawardî, qui sont autant de « Sommes » en abrégé.

du *Malakût* des âmes, et l'on en compte cinq si l'on considère comme deux mondes les deux régions du monde du *Molk*. Il arrive aussi que le *Malakût* supérieur désigne le monde des Ames célestes, le *Malakût* inférieur celui des Ames terrestres. Ces variantes n'altèrent pas le schéma primitif). Les Sphères sont involuées sous la domination (*qahr*) des Ames; les Ames sous celle des Intelligences; les Intelligences sous celle du Premier Causé; le Premier Causé sous celle de la Lumière et de la puissance du Créateur.

*Chapitre IX*. De la surexistence de l'âme; de la béatitude et de la damnation et de quelques sujets connexes.— La tonalité du chapitre est nettement platonicienne. Un principe: dans le cas de l'âme, le causé persiste en raison de la persistance de sa cause. Ce n'est pas le corps qui est la cause de l'âme; le corps « appelle» l'âme pour le gouverner; sa disparition ne change rien à l'essence de l'âme en soi. De même que le monde des Ames procède du monde des Intelligences pures et permane de par la permanence des Intelligences, de même le monde de l'Intelligence persiste du fait de la persistance éternelle de l'Être Nécessaire. Ce qui est séparé de la matière ne meurt pas, car la vie des substances séparées ne tient pas à une cause qui leur serait extérieure, telle que cette cause venant à disparaître, le causé ne lui survivrait pas. Les substances séparées perçoivent leur propre essence, elles ont connaissance et conscience d'elles-mêmes en raison de leur séparation de la matière (*tajarrod*), et cette connaissance de soi c'est leur vie même, une vie dont la nécessité est inhérente à leur propre essence. Ainsi l'âme ne meurt pas, et c'est ce qu'a montré le maître de sagesse PLATON, en parlant de l'âme qui est la donatrice de la vie aux choses. Quelles qu'en puissent être chaque fois les particularités, la vertu propre de l'âme est de donner la vie, car elle est vie par essence. Elle ne peut donc jamais accueillir le contraire de ce qu'exige son essence et de ce qui est inhérent à sa quiddité.

S'ensuit une série de propositions corollaires. «La perfection de l'homme est en fonction de sa séparation de la matière, dans la mesure où il le peut, et dans la ressemblance qu'il acquiert avec ses Principes (c'est-à-dire avec le monde des pures Lumières)» (p. 69). « Si nous ne trouvons pas de plaisir dans le monde des

dans l'espace sensible; sur le lieu et le temps; brève indication sur le devenir et la dissolution.

*Chapitre III.* Enquête sur l'âme.

*Chapitre IV.* Sur les facultés de l'âme.

*Chapitre V.* Sur l'essence et les attributs de l'Être Nécessaire.

*Chapitre VI.* Sur l'action ou opération de l'Être Nécessaire.

*Chapitre VII.* Sur les fins et la hiérarchie de l'être; diversité des mouvements respectifs des Sphères; nécessité de la double hiérarchie des Intelligences et des Ames célestes motrices (*Angeli intellectuales* et *Angeli caelestes* de l'avicennisme latin). Processus de l'émanation: les trois actes de contemplation de la Première Intelligence, puis de chaque Intelligence, actes desquels procèdent respectivement une autre Intelligence, un Ciel et une Ame motrice de ce Ciel; ainsi en est-il jusqu'à la Dixième Intelligence, l'«Intelligence agente» (*'Aql fa''âl*), celle qui fait passer nos connaissances de la puissance à l'acte et qui est envers nos âmes dans le même rapport que le soleil envers le sens de la vue (tout cela est encore avicennien). En finale (p. 55): tel est le nombre minimum des Intelligences. Rien ne s'oppose à ce qu'il y en ait beaucoup plus. «Nous avons mentionné dans d'*autres livres* que leur nombre est extrêmement élevé» (parmi ces autres livres, il y a avant tout le «Livre de la Théosophie orientale», où une «confession» de l'auteur nous apprend que c'est sur ce point qu'il s'est détaché définitivement du péripatétisme et de sa physique céleste).

*Chapitre VIII.* Sur les causes des événements; le Bien et le Mal; le Destin et la Destinée. — Il y a trois mondes: 1) Le monde de l'Intelligence ou des essences absolument séparées de la matière, c'est le monde du *Jabarût* ou du *Malakût* majeur. 2) Le monde de l'Ame ou des essences séparées de la matière, mais qui ont à gouverner la matière; on l'appelle *Malakût* mineur (ou *Malakût* sans plus). 3) Le monde du corps, que l'on appelle monde du *Molk*. A son tour il comprend deux régions: monde de l'éther (*athîr*), celui des Sphères, et monde des Éléments et des choses qui en sont issues (cette doctrine des trois mondes est constante chez Sohrawardî et les siens. Il y a des variantes: on compte quatre mondes lorsque l'on différencie le *'âlam al-mithâl* ou *mundus imaginalis* à l'intérieur

# I

## LE LIVRE DU RAYON DE LUMIERE

*(Partaw-Nâmeh)*

Par son titre, ce traité (Ritter n°6, Shahrazôrî n°26) s'apparente à celui qui le suit dans le présent recueil aussi bien qu'au grand livre *Hikmat al-Ishrâq*. Ce titre met d'emblée l'accent sur la notion de *lumière;* or, cette notion sohrawardienne fondamentale identifie la lumière, quant à sa source et origine, avec la Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah* (persan *khorra*), concept majeur de l'Avesta, thème qui domine toute la religion zoroastrienne de l'ancien Iran[11] L'auteur s'y réfère explicitement en son dernier chapitre, d'où sans doute la justification du titre; il y reviendra encore dans les deux traités qui font suite (traités II et III). Comme le nom de Platon figure également dans le présent traité, on peut dire que la physionomie de celui-ci présente déjà les traits caractéristiques de la théosophie de l'*Ishrâq*. Il semble que les *Ishrâqîyûn* ne l'aient point oublié; Dawwânî le cite à plusieurs reprises notamment dans son commentaire des VI^e^ et VII^e^ « Temples » du traité qui fait suite ici. Des dix chapitres qui le composent, les deux derniers sont de loin les plus importants. Nous en donnons ici un bref sommaire; leur ordre de succession quant au contenu est parallèle à celui des traités qui viennent ensuite; nous ne pouvons malheureusement pas entrer ici dans des détails de comparaison.

*Chapitre I.* Explication de quelques termes techniques; définition du corps et de ses modalités.

*Chapitre II.* Sur la finitude de la Sphère-limite, c'est-à-dire de la Sphère des Sphères qui définit les orientations et le *situs*

Ritter dressait l'inventaire des manuscrits des œuvres du Shaykh al-Ishrâq qu'il avait identifiés dans les bibliothèques d'Istanbul (à l'exception de la version persane du traité III et des traités VI, VIII et XIII du présent recueil). Nous y référons ici ainsi qu'à la liste bibliographique établie par Shahrazôrî qui, par sa proximité chronologique de notre shaykh et par sa ferveur *ishrâqî*, reste un de nos guides les plus sûrs.

des œuvres persanes appartenant aux catégories *C* et *D* définies ci-dessus. A chacun des quatorze traités du présent corpus nous consacrons une notice dans les pages qui suivent, afin que tout philosophe, même non orientaliste, puisse d'ores et déjà entrevoir en quel sens l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq sera éventuellement appelée à fructifier. Pour chaque traité nous nous limitons à relever les traits les plus frappants, sans pouvoir en donner une analyse exhaustive.

Nous avons eu l'occasion d'exposer ailleurs la biographie du Shaykh al-Ishrâq, de dire comment nous apparaissaient le sens de son procès à Alep, les imprudences de sa fougue juvénile, l'action des juristes de Saladin... Nous n'y reviendrons pas ici; aussi bien M. Nasr assume-t-il ce soin dans son introduction persane, en même temps qu'il y décrit les manuscrits qui furent à sa disposition pour l'établissement des textes. Quant à la postérité spirituelle de Sohrawardî, la postérité de l'*Ishrâq*, nous en avons également ailleurs esquissé les grandes lignes; elle se perpétue de siècle en siècle en Iran, et jusque dans l'Inde[9]. Le frontispice du présent volume rappellera au lecteur le dramatique dénouement de la trop brève carrière terrestre de notre jeune shaykh iranien. Dénouement qui fut la conséquence de son fatal voyage à Alep, dont nous n'entrevoyons pas très bien les raisons qui le lui imposèrent. Le « climat » d'Alep, malgré l'amitié d'al-Malik al-Zahîr, le propre fils de Saladin, n'était pas celui de l'Iran ni celui que Sohrawardî avait trouvé à la cour des princes seljoukides d'Anatolie, notamment auprès de celui pour qui il écrivit un de ses livres (ici le traité III). Et c'est à Alep qu'il mourut en pleine jeunesse, à trente-six ans, en témoin véridique de la cause à laquelle il s'était voué.

Un inventaire de ses œuvres avait été établi, il y a une trentaine d'années, par Hellmut Ritter, dans une longue étude consacrée aux «quatre Sohrawardîs» et différenciant soigneusement leurs œuvres les unes des autres (il est arrivé, il arrive encore, que Sohrawardî, Shaykh al-Ishrâq, soit confondu avec Shihabaddîn 'Omar Sohrawardî, le célèbre soufi de Baghdad)[10]. L'étude de H.

respectable, en même temps que l'unité de langue assure mieux l'homogénéité du volume. C'est pourquoi nous nous sommes finalement rallié au plan de M. Nasr, proposant de se charger de l'édition du corpus des seules œuvres persanes de notre shaykh. Tel quel, ce volume présente un monument inappréciable de la langue philosophique persane du VI^e^/XII^e^ siècle; les philosophes iraniens de nos jours, les jeunes et les moins jeunes, y trouveront un *textbook*. Ce corpus prend place non seulement à côté des philosophes iraniens qui, depuis Avicenne jusqu'à nos jours, ont écrit tant en arabe qu'en persan, mais aussi à côté de philosophes qui ont produit toute leur œuvre en persan, tels Nâsir-e Khosraw et Afzaloddin Kâshânî. Leur ensemble témoigne du fait que c'est bien de «philosophie islamique» qu'il s'agit, et non pas simplement de «philosophie arabe», terme que la routine ne peut encore conserver que par une illusion d'optique confondant l'emploi d'une langue sacrale, théologique et liturgique, avec une appartenance ethnique. Nos auteurs n'ont eux-mêmes jamais parlé que de *falâsifat al-Islâm*, les «philosophes de l'Islam». Il est simple et plus sûr de suivre leur exemple.

Le présent volume, suivant le plan judicieusement ordonné par M. Nasr, comporte trois parties: 1) Les traités philosophiques *(rasâ'il-e falsafî)*, mais au sens que comporte la philosophie selon Sohrawardî, c'est-à-dire que ces traités se terminent tous par quelques pages traitant du charisme des prophètes, de l'expérience mystique etc.; ce sont les traités I à III. 2) Les traités mystiques *(rasâ'il-e 'irfânî)*: ce sont les traités en formes de récits visionnaires, récits d'initiation ou histoires symboliques déjà mentionnés ci-dessus et réunis pour la première fois; ce sont les traités IV à XI. 3) Deux traités enfin (les traités XII et XIII) dont l'attribution à Sohrawardî a parfois été contestée, bien que Shahrazôrî les lui attribue expressément, et que par scrupule scientifique M. Nasr a préféré classer à part. A vrai dire, nous ne doutons plus guère, ni l'un ni l'autre, de leur authenticité; ils portent bien les marques de la «manière sohrawardienne». En appendice à ces trois parties figure le petit traité en arabe intitulé «Epître des hautes tours» (traité XIV), pour la raison indiquée plus haut. Bref, en dehors de ce dernier traité, tous les autres forment le recueil

d'obtenir quelque information précise, concernant cette découverte.

*C)* Il y a l'ensemble des *rasâ'il* écrits en forme de récits d'initiation, d'histoires symboliques et de paraboles. Tous ont leur source dans l'expérience mystique personnelle de l'auteur et sont une invite à suivre la même voie; ils sont tous rédigés en persan, à l'exception de deux d'entre eux: 1) le traité XIV («Epître des hautes tours») en arabe, qu'en accord avec M. Nasr nous avons assumé le soin d'ajouter en appendice à la présente édition, afin que ce traité ne reste pas isolé, tant son lien est intime avec ceux qui sont rédigés en persan. 2) Le «Récit de l'exil occidental» que nous avons publié antérieurement dans les *Opera metaphysica II*, dans son texte arabe accompagné d'une version-paraphrase persane ancienne (cf. *infra* XIV). Quant à ceux qui sont rédigés en persan, ils sont tous rassemblés dans le présent volume des *Opera metaphysica III* (traités IV à XI).

*D)* Une place tout à fait à part est à réserver aux compositions de Sohrawardî que les manuscrits réunissent sous le titre d'*al-Wâridât wa'l-taqdîsât*[8]. L'ensemble forme une sorte de «Livre d'heures», libre improvisation d'hymnes et de psaumes qui sont l'expression liturgique de l'*Ishrâq*: il y a des invocations aux anges des planètes (comme chez les Sabéens de Harran), aux puissances archangéliques, comme aussi des prônes et des psaumes d'inspiration eschatologique (tel le psaume du Grand testament). A vrai dire, on trouve de ces hymnes et de ces «psaumes confidentiels» *(Monâjât)* épars dans l'ensemble de l'œuvre de Sohrawardî. En les réunissant on obtiendrait quelque chose comme un «bréviaire» de l'*Ishrâq*. Quant aux *taqdîsât* proprements dites, il est toujours dans notre intention de les éditer, mais l'état du texte ne facilite pas le projet.

Notre projet primitif avait été d'éditer simultanément sur deux colonnes le texte arabe et la version persane de ceux des traités pour lesquels l'auteur s'était lui-même traduit de l'arabe en persan. La comparaison est en effet intéressante; nous en donnerons ci-dessous quelques exemples à propos des «Temples de la Lumière». Cependant la publication des œuvres persanes, nous le disions plus haut, s'avérait d'une urgence croissante; aussi bien suffisent-elles à remplir, à elles seules, un volume de dimension

doit s'achever en expérience mystique, sous peine d'être vaine et stérile; réciproquement une expérience mystique, sans une formation philosophique préalable, risque de s'égarer; c'est cela même qui détermine le plan de tous les livres de Sohrawardî. Nous signalerons dans les analyses qui suivent, ce qui est à relever de ce point de vue. Bref, nous avions préféré proposer un classement général des œuvres en nous fondant sur le dessein explicitement déclaré par Sohrawardî, et qui met à part le *K. Hikmat al-Ishrâq* avec les livres qui en forment la propédeutique.

*A)* Il y a donc en premier lieu[7] la trilogie formée par les trois grands traités systématiques (divisé chacun en trois livres : logique, physique, métaphysique) qui, dans la pensée de l'auteur, doivent servir de propédeutique pour l'étude et la mise en pratique du «Livre de la Théosophie orientale». Avec celui-ci, cette première catégorie forme une tétralogie bien distincte dans l'ensemble de l'œuvre de Sohrawardî. C'est la partie métaphysique de la trilogie qui fut publiée, nous l'avons dit, dans les *Opera metaphysica I.*

*B)* Il y a les traités philosophiques que nous pouvons grouper sous la rubrique *Opera minora* (le mot *minora* ne visant que leur étendue moindre), tant en arabe qu'en persan, soit que Sohrawardî ait écrit directement en persan (ici les traités I, XII, XIII), soit qu'il se soit traduit lui-même de l'arabe en persan (ici les traités II et III), comme l'indique la bibliographie établie par Shahrazôrî qui, en pareil cas, mentionne distinctement l'ouvrage en arabe et la version persane. Tous ces traités suivent un même plan, conforme à la philosophie et à la spiritualité du Shaykh al-Ishrâq: ils traitent de la physique (les *Naturalia*), puis de la métaphysique, et s'achèvent sur un memento de vie spirituelle. Signalons que le *Kitâb al-Lamahât* (Livre des aperçus) comportant, comme les grands traités de la trilogie, une logique, une physique et une métaphysique, vient d'être édité à Beyrouth par les soins de M. Emile Malouf.— Provisoirement nous rangerons en appendice à cette catégorie la correspondance de Sohrawardî, les *Mokâtabât,* que signale Shahrazôrî dans sa bibliographie. Un chercheur en aurait retrouvé un manuscrit, l'an dernier ( 1968 ), à Mossoul en Iraq. Malheureusement, malgré nos demandes, il nous a été impossible

*infra* les traités IV, V, VI, IX, X, XI). Plusieurs furent des œuvres de jeunesse; c'est pourquoi notre intention est de les reprendre et de les améliorer en groupant ensemble la traduction française de tous les récits mystiques de Sohrawardî en un seul volume. Nous espérons mener prochainement à terme ce projet, concuremment avec le projet de traduction du «Livre de la Théosophie orientale», accompagnée de la traduction des *Gloses* de Mollâ Sadrâ Shîrâzî qui sont elles-mêmes aussi substantielles et aussi étendues que le livre même de Sohrawardî. Nous avons consacré au livre et aux *Gloses* plusieurs années de cours à l'Ecole des Hautes-Etudes; le travail de préparation en est donc très avancé, mais c'est pour les dernières mises au point que le temps fait le plus souvent défaut. Au cours des années, depuis la parution du premier volume, il y a eu maintes occasions d'insister sur un aspect ou l'autre de l'œuvre de Sohrawardî[4]. Quant à l'exposé d'ensemble depuis longtemps projeté, je réfèrerai ici au Livre II d'un grand ouvrage à paraître prochainement sur les aspects spirituels et philosophiques de l'Islam iranien, bien que, malgré son étendue, cet exposé soit loin d'épuiser tout ce qu'il y aurait à dire concernant l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq[5].

Nous avons dit ailleurs pourquoi il nous apparaissait difficile de fixer chacune des œuvres de Sohrawardî dans un classement chronologique rigoureux[6]. Les grands traités qui forment la propédeutique du «Livre de la Théosophie orientale» réfèrent à des passages de celui-ci comme s'il était déjà écrit. Certes, le prologue de ce même livre fait allusion aux traités (*rasâ'il*) composés antérieurement, mais parmi les *rasâ'il* qui figurent ici, plusieurs portent déjà la marque caractéristique de l'*Ishrâq*. L'un d'eux réfère même au livre. C'est pourquoi nous n'avions pas pu nous rallier au classement en trois périodes que L. Massignon avait proposé de façon un peu hâtive. Certes, Sohrawardî fait allusion à la «conversion» qui le détacha du péripatétisme (ce fut essentiellement une conversion à la réalité du monde des Lumières infinies, dont la théorie péripatéticienne des Intelligences, avec leur nombre limité, ne suffit pas à rendre compte). Mais cela ne peut servir de point de repère bibliographique. Dans toutes ses compositions le même souci domine: la spéculation philosophique

1008 h., de la seconde partie du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq,* tel que la présente le commentaire de Qotboddîn. Il serait précieux qu'elle fût publiée. A la suite de ce grand traité, notre second volume procurait le texte d'un opuscule de Sohrawardî intitulé «Symbole de foi des philosophes» *(I'tiqâd al-hokamâ'),* ainsi que le texte arabe accompagné d'une ancienne version persane de l'un de ses plus beaux récits mystiques, celui qui est intitulé «Récit de l'exil occidental» *(Qissat al-ghorbat al-gharbîya).* Si nous ne l'avions déjà publié alors, ce récit aurait normalement trouvé place dans le corpus des écrits mystiques recueillis dans le présent volume. Nos *Prolégomènes II* eurent alors l'occasion d'insister sur le contenu et la structure de la «Théosophie orientale». Nous y avons expliqué pourquoi le mot *theosophia,* dont *hikmat ilâhîya* est l'équivalent exact, couvre plus exactement, en son acception étymologique s'entend, le propos de l'auteur, que le simple terme de philosophie. Les grands thèmes par lesquels s'opère, dans la théosophie de *l'Ishrâq,* la rencontre entre le néoplatonisme et la théosophie de l'ancienne Perse zoroastrienne, y furent analysés pour la première fois. Quelques-uns de ces thèmes, qui reparaissent dans le présent corpus, seront rappelés au cours des analyses données plus loin.

Le contenu de nos *Prolégomènes III* est en effet déterminé par le contenu même du présent volume. Ils donnent successivement l'analyse de chacun des quatorze traités qui y sont recueillis. Ils rappellent occasionnellement les observations qui ont été faites ailleurs, ou suggèrent celles qui sont encore à développer; ils insistent sur le sens des démarches essentielles à la pensée sohrawardienne, celle en particulier qui commande le passage de l'exposé des traités théoriques aux récits écrits à la première personne ou en forme de paraboles mystiques. Le propos de ces prolégomènes est qu'en attendant la publication prochaine de la traduction française intégrale de ces récits, le philosophe ou le lecteur occidental puisse cependant tirer parti du présent livre.

Nous ne pouvons annoncer cette traduction sans évoquer du même coup nos toutes premières rencontres avec le Shaykh al-Ishrâq, rencontres qui ont été nos premières traductions françaises de plusieurs des traités mystiques publiés ici par M. Nasr. Nous rappellerons en son lieu l'existence de chacune de ces traductions (cf.

*shâri' wa'l-motârahât).* Les *Prolégomènes I,* développés en tête du volume, nous fourniront la première occasion de mettre en œuvre les textes pour expliquer la notion de l'*Ishrâq,* le terme connotant à la fois l'idée d' «orient» et l'idée d'«illumination». Bien loin d'instituer une différenciation quelconque entre «philosophie orientale» et « philosophie illuminative», la « philosophie orientale » de Sohrawardî est *illuminative* parce qu'elle est *orientale,* et réciproquement elle est *orientale* parce qu'elle est *illuminative.* Prenant sa source à l'*orient,* au sens métaphysique du mot, elle est essentiellement une philosophie de la *Lumière.* Sohrawardî emploie indifféremment les mots *Ishrâq* et *mashriq, Ishrâqîyûn* et *mashriqîyûn;* sa position rend caduque la manière dont avaient été engagées en Occident, depuis 1925, les polémiques autour du concept de «philosophie orientale». Il a lui-même énoncé clairement de quelle manière il avait conscience de se situer à l'égard d'Avicenne; ce rapport, nous le comprenons de façon plus subtile encore en lisant les Récits mystiques composés par l'un et l'autre maître de la pensée iranienne. Nos *Prolégomènes I* insistèrent ainsi sur les notions de «connaissance orientale» *('ilm ishrâqî),* de «philosophie orientale», et donnèrent une première esquisse de la «Tradition orientale» jusqu'à nos jours.

Le second volume donna la première édition du *texte pur* du «Livre de la Théosophie orientale» *(Hikmat al-Ishrâq).* Ce texte difficile a été l'objet d'un vaste commentaire de Qotboddîn Shîrâzî, dans lequel le texte de l'auteur se trouve enchâssé dans la trame du commentaire; les éléments du texte qui appartiennent à l'auteur sont bien marqués d'un surligné, mais il suffit d'une défaillance du copiste (que le trait déborde ou se prolonge), pour que la lecture hésite et tâtonne. Lithographié en Iran, il y a déjà trois quarts de siècle, c'est ce commentaire qui pratiquement, de génération en génération, a assuré la transmission de l'œuvre. Il importait donc qu'une bonne fois l'on disposât d'une édition qui permît de suivre, du premier coup d'œil, le texte pur de Sohrawardî sans aucune coupure. Tel fut le propos de notre édition, laquelle rejeta en notes les principaux passages des très utiles commentaires de Shahrazôrî et de Qotboddîn Shîrâzî. Nous avons indiqué en son lieu qu'il existe une traduction persane établie en

publiées, à savoir le volume publié comme vol. 16 de la «Bibliotheca Islamica» (Istanbul 1945) et le volume publié comme vol. 2 de la «Bibliothèque Iranienne» (Téhéran-Paris 1952)[3]. Le premier de ces volumes portait un titre latin, conformément à une vénérable tradition de l'humanisme occidental: *Opera metaphysica et mystica I.* Nous l'avons conservé en l'adjoignant au titre français «Œuvres philosophiques et mystiques de Sh. Y. Sohrawardî», lorsque notre transfert en Iran et l'entreprise de la «Bibliothèque Iranienne» entraînèrent le transfert du lieu de publication des œuvres de Sohrawardî. Ce furent les *Opera metaphysica et mystica II.* Le présent volume continuant les précédents porte donc, lui aussi, adjointe à son titre, la mention: *Opera metaphysica et mystica III.*

Le premier de ces trois volumes contient la troisième partie, c'est-à-dire la métaphysique (les *ilâhîyât*), de trois grands traités composant une trilogie qui, dans la pensée de Sohrawardî, comme il le déclare à plusieurs reprises, forme une propédeutique indispensable au chercheur désireux d'entreprendre l'étude du «Livre de la Théosophie orientale» *(Kitâb Hikmat al-Ishrâq),* lequel représente la «Somme» de la pensée de l'auteur, la mise en œuvre du grand projet explicitement formulé à plusieurs reprises dans ses livres: «ressusciter la théosophie mystique des anciens Perses». La mise en œuvre nous montre suffisamment que, pour quiconque a le sentiment de ce qu'est l'Islam spirituel, le projet iranien de Sohrawardî n'avait rien d'anti-islamique. C'est avec les ressources du *ta'wîl* spirituel, pratiqué en spiritualité islamique, que Sohrawardî put opérer ce qui nous apparaît comme le rapatriement en Iran islamique de ceux qui sont désignés ailleurs comme les «Mages hellénisés». Si les *'olamâ* d'Alep qui ont condamné Sohrawardî en ont jugé autrement, c'est toute une spiritualité islamique qu'ils ont pris la responsabilité de condamner en sa personne, et leur *takfîr* n'a jamais suffi à troubler la conscience des *Ishrâqîyûn* jusqu'à nos jours.

Les trois ouvrages dont ce premier volume procurait l'édition *princeps* de la partie métaphysique, s'intitulent respectivement: le «Livre des Elucidations inspirées de la Table et du Trône *(Kitâb al-Talwîhât al-lawhîya wa'l-'arshîya);* le «Livre des confrontations» *(K. al-moqâwamât);* le «Livre des carrefours et entretiens» *(K. al-ma-*

considérables, et si l'édition des textes a pris son essor en Iran même, on se trouvait, il y a un quart de siècle, devant une masse de manuscrits et de lithographies dans le dédale desquelles la recherche ne s'orientait et ne progressait que pas à pas, privée encore de tout fil conducteur. Grâce à Sohrawardî, puis à Mollâ Sadrâ, c'est tout l'univers spirituel de la pensée shî'ite qui s'offrait à nous; il était autant dire resté inexploré de la part des chercheurs d' Occident. Nous avons encore mieux compris, depuis lors, quels trésors il recèle, et quel stimulant ce trésor peut être pour tout chercheur en philosophie, déjà familiarisé avec ce que lui proposent d'autres écoles de métaphysique et de spiritualité appartenant également à la tradition abrahamique. La jonction entre pensée shî'ite et pensée occidentale aura été tardive; la rendre possible n'est déjà pas une entreprise très simple. Mais il est permis au philosophe d'entrevoir l'éclosion d'un fait spirituel qui serait analogue à celui qui, à l'époque de notre Renaissance et plus tard, suscita le groupe de ceux que l'on désigne comme les Kabbalistes chrétiens.

Il reste que pour être fidèle au Shaykh al-Ishrâq, en nous engageant dans la voie où il semblait être notre guide invisible, il nous fallait être infidèle au projet d'éditer ses propres œuvres. Les volumes de la présente collection portent la trace de cette expansion des recherches. En contre-partie les années ont passé laissant derrière elles le sentiment accru de la *Vita brevis*. Notre ami S.H. Nasr partageait depuis longtemps le même intérêt, disons la même ferveur, pour les œuvres du Shaykh al-Ishrâq, comme en témoignent ses publications. Nous sentions grandir autour de nous en Iran le même intérêt, et aussi la même impatience; particulièrement pressantes se faisaient les invites à rassembler dans un *corpus* les œuvres rédigées en persan par Sohrawardî. Il eût été désastreux d'aggraver le retard. En outre, la date du huitième centenaire approchait. D'autres travaux engagés demandant nos soins, il allait de soi que nous laissions au Doyen S. H. Nasr la responsabilité d'éditer le précieux corpus, d'une valeur inestimable tant pour le philosophe que pour l'historien de la langue persane. Ainsi prit naissance le présent volume.

Il fait donc suite aux deux volumes des œuvres antérieurement

en ce monde et dans l'autre, nous en excusent! nous croyons, malgré tout, ne pas arriver trop tard pour marquer par ce livre l'anniversaire de notre Shaykh.

Précisons d'emblée que, si la présente introduction porte le titre de *Prolégomènes III*, c'est à dessein d'en marquer l'enchaînement avec deux séries antérieures de prolégomènes, introduisant respectivement deux volumes des œuvres de Sohrawardî publiées par nos soins. C'est un peu l'histoire des études sohrawardiennes depuis quelque vingt-cinq ans qui se trouve ainsi évoquée, en même temps que les imprévus qui viennent normalement troubler le programme de travail d'un orientaliste. Lorsque j'arrivai pour la première fois en Iran, en septembre 1945, apportant avec moi le premier volume des œuvres de Sohrawardî que je venais de publier à Istanbul, il ne manquait pas, certes, d'interlocuteurs avec qui m'entretenir de la philosophie de l'*Ishrâq*; c'étaient en général des shaykhs et des maîtres expérimentés. On n'osait alors espérer que, le temps d'une nouvelle génération à peine éclos, s'esquisserait une renaissance des études de métaphysique traditionnelle, et que le nom de Sohrawardî, inséparable de celui de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, deviendrait d'une actualité vivante pour de jeunes philosophes iraniens, nonobstant l'impact occidental, sinon peut-être plutôt à cause de celui-ci. Certes, le mot «actualité» n'est pas en parfaite consonance avec l'idée d'une philosophie «traditionnelle». Mais ce mot ne doit pas être entendu ici au sens que lui donnent les informations et la publicité quotidiennes; il comporte étymologiquement pour le philosophe l'idée d'«être en acte» (*esse in actu*). Or, une tradition ne se transmet comme vivante que par une perpétuelle renaissance, c'est-à-dire une perpétuelle «remise en acte»; sinon, elle ne serait plus qu'un cortège funèbre[2]. A cette «remise en acte» pour les jeunes philosophes iraniens, je crois que mon ami, le Doyen H. S. Nasr, a pris une large part. Alors il est arrivé ce que comporte précisément une «tradition» vivante.

Le Shaykh al-Ishrâq avait conduit son éditeur français jusqu'à ce que nous pouvons appeler le sanctuaire de la pensée en Iran islamique. Nous pourrions, il est vrai, aussi bien parler d'une forêt enchantée, car si, depuis lors, la publication des catalogues de manuscrits et des inventaires bibliographiques a fait des progrès

# PROLÉGOMÈNES III

## L'EDITION DES ŒUVRES DU SHAYKH al-ISHRAQ

Le 5 Rajab 1387 h. l. (correspondant au 10 octobre 1967 et au 18 Mehr 1346 h. s.), il y eut exactement huit cents ans, selon le calendrier lunaire, que mourait en martyr à Alep, le 5 Rajab 587 h. l. (correspondant au 29 juillet 1191)[1], à l'âge de trente-six ans (trente huit années lunaires), Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, celui que toute la tradition philosophique en Iran honore comme «Shaykh al-Ishrâq», le shaykh ou le docteur de la «théosophie orientale» (théosophie de la «Lumière levante»); aussi bien cet usage est-il infiniment préférable à l'emploi de la brutale qualification de «shaykh *maqtûl*» (le shaykh mis à mort), courante chez les historiens indifférents, mais à laquelle ses disciples ont substitué, comme l'atteste un certain nombre de manuscrits, celle de «shaykh *shahîd*», le «shaykh martyr», ce que Sohrawardî fut en effet aux yeux de quiconque juge des circonstances de sa mort dans la perspective de son œuvre et de son grand dessein.

Il y a donc deux ans déjà qu'il eût convenu de célébrer ce huitieme centenaire du martyre du Shaykh al-Ishrâq. Telle était l'intention à laquelle répondait la publication intégrale de ses œuvres persanes dans le présent ouvrage, par les soins de notre éminent ami, le professeur Seyyed Hosseïn Nasr, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran. Les aléas et les délais de l'impression ne nous ont pas permis d'arriver tout à fait à temps. Cette année, le 5 Rajab 1389 h. l. coïncidait avec le 18 septembre 1969 (27 Shahrîvar 1349 h. s. au calendrier iranien solaire). Nous sommes donc de quelque deux ans en retard. Que les *Ishrâqîyûn*,

du *Shifâ*, porte pour titre en latin *Liber sextus Naturalium).*

Enfin un dernier effort devra porter sur la partie la plus austère de l'œuvre. Comme le montre la première partie du "Livre de la Théosophie orientale", Sohravardî eut en vue une réforme profonde de la Logique. Ses *Opera logica* ont une importance d'autant plus grande qu'elles permettent de comprendre intégralement les intentions du maître qui entendait ne pas séparer la recherche philosophique de sa fructification mystique. De la réforme de la Logique au momento d'extase, c'est tout le plan du "Livre de la Théosophie orientale".

Hélas! le "sohravardien de la première heure" soussigné succomberait à la tâche, car ce ne sont pas les heures mais les décennies qui passent avec une vitesse accélérée, s'il n'y avait l'espoir de la relève. Nous croyons savoir que, sur l'initiative du professeur Nasr, nos chercheurs iraniens ont d'ores et déjà en vue l'édition des *Opera naturalia* et des *Opera logica*.. Nous saluons d'avance la réussite de leur effort.

Une dernière remarque. On trouvera en appendice de nos *Prolégomènes III* une longue notice sur Sohravard, la ville natale de Sohravardî, Shaykh al-Ishrâq (il est d'autres lieux de pèlerinage sohravardiens: Marâgheh, par exemple, en Azerbaïdjan, où notre Shaykh passa les années de sa première jeunesse et dont nous fîmes le pèlerinage en octobre 1976). Les planches figurant dans la première édition de ce tome III étaient de qualité médiocre. On leur a substitué, dans cette réédition, d'autres vues de Sohravard. Les photographies sont l'œuvre de M. Sadr-zâdeh, qui avait été envoyé en mission par la Télévision nationale iranienne en vue de prendre la direction d'un film consacré à la vie de Sohravardî, — film dont se préoccupe également le professeur Nasr.

Puisse l'aboutissement de ce projet contribuer à rendre présents, non seulement aux Iraniens de nos jours, mais à tous les *Ishrâqîyûn* dispersés de par le monde, le message et la personne du Shaykh al-Ishraq!

Téhéran
janvier 1977
Dey 2535

Henry CORBIN

## *TABLEAU RÉCAPITULATIF DES CONCORDANCES*

| *Œuvres de Sohravardî, tome III* | *Traductions figurant dans "L'Archange empourpré"* |
|---|---|
| Traité I | Traité IV. |
| Traité II | Traité II. |
| Traité III | Traité III. |
| Traité IV | Absent. |
| Traité V | Traité VII. |
| Traité VI | Traité VI. |
| Traité VII | Traité XI. |
| Traité VIII | Traité XII. |
| Traité IX | Traité IX. |
| Traité X | Traité XIII. |
| Traité XI | Traité XIV. |
| Traités XII et XIII | Absents. |
| Traité XIV | Traité X. |
| Absents | Traités I, V, VIII et XV. |

Avec ce tome III des *Œuvres philosophiques et mystiques,* les recherches disposent de presque toutes les œuvres du Shaykh al-Ishrâq concernant la métaphysique et la théosophie mystique. Restent quelques *Opera minora* en arabe que nous nous préoccuperons de recueillir, outre les commentaires cités ci-dessus.

De plus, le concept même des *Œuvres philosophiques* implique, quant à l'achèvement de l'édition de celles-ci, que soit menée à bien l'édition de deux autres grandes parties, à savoir: la *Physique* ou "philosophie naturelle" des trois grands traités composant la trilogie dont nous avons donné la partie *métaphysique* dans le tome I^er^ de la présente édition. Cette partie concernant la physique ou la "philosophie naturelle" dans les Sommes de philosophie, était ce que l'on désignait en Occident latin médiéval comme *Opera naturalia* (le traité d'Avicenne sur l'âme, extrait

Quatre traités figurant dans les traduction de "L'Archange empourpré", ne sont pas représentés ici puisque rédigés en arabe.

1) Le Symbole de foi des philosophes (*Risâlat fî i'tiqâd al-hokamâ'), Traité I*, pp. 3 à 30, de "L'Archange empourpré". Nous en avions publié le texte arabe dans le tome II des *Œuvres* de Sohravardî.

2) Le Livre du Verbe du Soufisme (*Kitâb Kalimat al-tasawwof).* Extraits traduits comme *Traité V*, pp. 158 à 184. Noter le chapitre XXII, contenant la grande déclaration du Shaykh al-Ishrâq sur le projet de sa vie: ressusciter la philosophie de la Lumière professée par les Sages de l'ancienne Perse.

3) Le Récit de l'Exil occidental (*Qissat al-Ghorbat al-gharbîya).* Traduction française comme *Traité VIII*, pp. 265 à 288. Même traduction avec commentaire beaucoup plus développé dans notre ouvrage *En Islam iranien* ... (ci-dessus VI), tome II. Nous en avons publié le texte arabe avec paraphrase persane dans le tome II des *Œuvres* de Sohravardî.

4) Le Livre d'Heures, ou Strophes liturgiques et Offices divins *(Wâridât wa-taqdîsât). Traité XV*, pp. 471 à 512, de "L'Archange empourpré". Nous avons dit là même l'état dispersé dans lequel se présente cette composition significative entre toutes (invocations à Ohrmazd, aux Amahraspandân, etc). L'arabe en est difficile et allusif. Les copistes ont été déroutés. Nous avons choisi les pages les plus accessibles. Il ne semble pas que l'heure d'une édition soit déjà venue. Il faudrait trouver d'autres manuscrits, peut-être en Inde ou au Pakistan, puisque les zoroastriens groupés autour de Azar Kayvan en avaient fait leur "Livre d'Heures" et l'avaient traduit en persan.

les raisons pour lesquelles nous avons donné à *'Aql-e sorkh* son équivalent exact: L'Archange empourpré.

VII) "Un jour avec un groupe de soufis ..." (*Rûzî bâ-jamâ'at-e sûfiyân*). Traduction française comme *Traité XI*, pp. 361 à 382, de "L'Archange empourpré".

VIII) Épître sur l'état d'enfance (*Risâlat fî'l-tofûlîya*). Traduction française (avec présentation et notes) comme *Traité XII*, pp. 383 à 412, de "L'Archange empourpré".

IX) Le Vade-mecum des Fidèles d'amour (*Mu'nis al-'oshshâq*). Traduction française, présentation, notes et synthèse d'un commentaire persan anonyme du chapitre VI, comme *Traité IX*, pp. 289 à 338, de "L'Archange empourpré"

X) La Langue des Fourmis (*Loghât-e Mûrân*). Traduction française comme *Traité XIII*, pp. 413 à 440, de "L'Archange empourpré".

XI) L'Incantation de la Sîmorgh (*Safîr-e Sîmorgh*). Traduction française comme *Traité XIV*, pp. 441 à 470, de "L'Archange empourpré".

XII et XIII) Le Jardin de l'homme intérieur (*Bostân al-Qolûb*) et le traité De la connaissance de Dieu (*Yazdân-shanâkht*): ne figurent pas dans "L'Archange empourpré". Nous y reviendrons ailleurs..

XIV) L'Épître des Hautes Tours (*Risâlat al-abrâj*). Bien que cette épître soit rédigée en arabe, nous avons pensé, d'accord avec le professeur Nasr, que sa teneur était telle qu'elle avait sa palce ici. Nous avons donc assumé le soin d'en donner l'édition à la fin du volume. On en trouvera la traduction française, comme *Traité X*, pp. 339 à 360, de "L'Archange empourpré". En outre, nous y avons fait figurer dans nos *Notes* quelques extraits du commentaire inédit de Mosannîfak ('Alî ibn Majdoddîn Shâhrûdî Bastâmî, *d/t*). Voir ici nos *Prolégomènes III*, pp. 132 ss. L'édition de ce commentaire, comportant un long prologue sur l'état du soufisme à l'époque (XV$^{e}$ siècle), aurait sa place dans le corpus sohravardien.

et les chapitres VII à XII de la Quatrième Tablette, comme *Traité III*, pp.90 à 132, de "L'Archange empourpré". Ici encore signalons que notre traduction est établie à la fois sur la version arabe (qu'il était dans notre intention de publier) et sur la version persane. Il y a un certain nombre de variantes. En outre, notre traduction est accompagnée d'extraits du vaste et unique commentaire (en arabe) sur ce traité par un philosophe d'Azerbaïdjan, Vadûd Tabrîzî (XVe-XVIe siècle). Ces extraits ont une grande importance philosophique du point de vue *ishrâqî*. De nouveau nous souhaitons qu'un courageux chercheur donne l'édition de cet *unicum* qui a sa place marquée d'avance dans le corpus sohravardien.

IV) Le Récit de l'Oiseau (*Risâlat al-Tayr*). Comme nous le rappelons ici même dans nos *Prolégomènes III*, pp. 68 ss., il s'agit en fait du récit avicennien de ce titre, traduit en persan par Sohravardî. Il marque l'intérêt de celui-ci à la fois pour le thème et pour l'opuscule d'Avicenne, mais il n'avait pas à figurer dans le recueil de "L'Archange empourpré" En revanche, on en trouvera la traduction française, intégrale et commentée, dans notre livre sur *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5), Téhéran-Paris 1954, tome Ier traitant du "Cycle des récits avicenniens", pp. 215 à 222.

V) Le Bruissement des Ailes de Gabriel (*Âvâz-e Parr-e Jabra'yel*). La traduction française figure comme *Traité VII*, pp. 221 à 264, de "L'Archange empourpré". Elle y est accompagnée d'une synthèse et paraphrase d'un commentaire persan anonyme qui ne figure pas ici. Comme nous le rappelons ici dans nos *Prolégomènes III*, pp. 72 ss., nous avions donné une première édition de ce traité (1935) en collaboration avec notre regretté ami Paul Kraus. L'apparat critique établi ici par le professeur Nasr s'est enrichi de variantes d'autres manuscrits. Il nous est arrivé cependant, pour la nouvelle traduction de ce traité comme pour celle des autres, de préférer certaines leçons figurant dans l'apparat critique. Comme notre recueil ne poursuivait pas de visées philologiques, nous n'avons pas indiqué chaque fois notre choix et ses raisons.

VI) L'Archange empourpré (*'Aql-e sorkh*). On en trouvera la traduction comme *Traité VI*, pp. 193-220, du recueil auquel il donne son titre (il vient en tête de la seconde partie). La même traduction, avec présentation et commentaires plus développés, figure dans le tome II de notre ouvrage intitulé: *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, en quatre tomes. Paris, Gallimard, 1971-1972. Tome II: "Sohravardî et les Platoniciens de Perse". Nous avons indiqué de part et d'autre

sont traduits dans le recueil en question; quelques-uns ne le sont pas. En revanche, ce même recueil contient la traduction de traités qui ne figurent pas dans le présent volume. Notre recueil de traductions comprend deux grandes parties: 1) La doctrine du philosophe mystique. 2) La doctrine devenant événement de l'âme. Nous en avons donné le sommaire dans notre préface à la seconde édition du Tome I^er^ des *Œuvres* de Sohravardî. Les traités composant le recueil de "L'Archange empourpré", et classés selon un ordre thématique (Rencontre avec l'Ange, Conquête du château-fort de l'âme, Dialogues intérieurs, Symboles et paraboles, Livre d'Heures), sont numérotes de I à XV. Dans le présent corpus des œuvres en persan, la numérotation des traités s'échelonne de I à XIV. Nous établirons la table de concordance suivante, en procédant dans l'ordre des traités contenus dans le présent tome III des *Œuvres* de Sohravardî.

I) Le Livre du Rayon de lumière *(Partaw-Nâmeh)*. On trouvera la traduction des chapitres IX et X, pp. 133 à 152, comme *Traité IV* de "L'Archange empourpré".

II) Le Livre des Temples de la Lumière *(Kitâb Hayâkil al-Nûr)*. On en trouvera la traduction française intégrale comme *Traité II*, pp.31 à 89, de "L'Archange empourpré". Rappelons quelque chose d'essentiel: notre traduction est établie à la fois sur la version arabe (dont nous avions jadis préparé l'édition) et sur la version persane présentée ici. Or, cette version persane présente d'importantes lacunes, notamment dans le VII^e^ Temple, où toute la partie consacrée au Paraclet avec les références à l'Évangile de Jean se trouve omise, pour des raisons que l'on ignore, dans l'*unicum* dont on dispose pour cette version persane. Nous avons déjà signalé cette lacune ici même dans nos *Prolégomènes III*, pp.40 ss. Il y a également d'autres variantes. En outre notre traduction française donne d'assez amples extraits des commentaires de Jalâloddin Davânî et de Ghiyâthoddîn Mansûr Shîrâzî, nécessaires pour donner toute leur résonance aux pages du "Livre des Temples de la Lumière". Ces deux commentaires (en arabe) forment chacun, à eux seuls, tout un livre, et nous souhaitons qu'un courageux *ishrâqî* de nos jours en entreprenne l'édition. Les deux volumes auraient leur place dans le corpus sohravardien.

III) Le Livre des Tablettes dédiées à l'Émir seljoukide 'Imâdoddîn *(Alwâh 'Imâdîya)*. Dans le présent tome III figure, bien entendu, la version persane établie, selon toute vraisemblance, par Sohravardî lui-même. On trouvera la traduction française d'un extrait de la Deuxième Tablette

Le présent volume contient, entre autres, les œuvres que Sohravardî écrivit en forme de récits ou dialogues symboliques, constituant autant de "récits d'initiation spirituelle". En un nombre restreint de pages, l'auteur arrive à dire tout l'essentiel. Nous avons marqué ailleurs notre regret que ce genre de composition, qui prolongeait le cycle des récits avicenniens, n'ait pas fait exemple. On écrivit, certes, de grandes épopées mystiques ('Attâr, Nezâmî, Jâmî, etc.), mais le bref récit mystique en prose persane n'a pas fait école. Ceux que nous a légués Sohravardî sont ainsi d'autant plus précieux.

Nous avons eu l'occasion d'insister longuement ailleurs, notamment dans les deux ouvrages auxquels nous nous référons ci-dessous, sur la place de ces récits d'initiation dans l'œuvre de Sohravardî, sur la manière dont il convient de les lire et de comprendre leur sens ésotérique, et ce n'est pas ici le lieu de revenir sur les tâches de l'herméneutique spirituelle que nous propose toute littérature de ce genre.

La première édition de ce volume comportait deux sortes de prolégomènes que, bien entendu, l'on retrouvera ici. D'une part, en persan, ceux par lesquels le professeur Nasr introduisait les textes publiés par lui. D'autre part, nos *Prolégomènes III* faisant suite à ceux des deux volumes précédents, et dans lesquels nous donnions l'analyse, le résumé et un bref commentaire en français de chacun des traités contenus dans ce tome III. Nous pensons que nos *Prolégomènes III* conservent tout leur intérêt, à titre d'introduction aux traités sohravardiens, recueillis dans le présent corpus. Cependant nous avons pu entre temps mener à bien le projet de traduction qui y était annoncé. Il en résulte qu'un certain nombre de précisions bibliographiques doivent être données ici, afin de faciliter l'orientation du chercheur et lui éviter d'être dérouté.

Le recueil auquel nous venons de faire allusion se présente sous un titre qui n'est autre que le titre de l'un des traités qu'il contient, et qui fut choisi pour intituler l'ensemble. Cela, non seulement parce que les deux mots composant ce titre font particulièrement image, mais parce qu'ils désignent la figure dominante des récits d'initiation de Sohravardi. Le titre complet est le suivant: Sh. Y. Sohravardî, Shaykh al-Ishrâq, *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe,* présentés et annotés par H. Corbin (Documents spirituels, 14). Paris, A. Fayard, 1976; in-8°, XVI + 550 pages. L'ouvrage est muni d'un index très développé. Sur le titre, cf. ci-dessous VI.

La majorité des traités figurant en persan dans le présent volume

## PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION

Il n'aura fallu qu'un petit nombre d'années pour que la première édition de ce troisième tome des *Œuvres philosophiques et mystiques* de Sohravardî, contenant ses œuvres persanes, soit épuisé. C'est en effet en 1970 que parut, comme volume 17 de la "Bibliothèque Iranienne" ce précieux tome dont le professeur Seyyed Hosseîn Nasr assuma le soin. Nous disons "précieux", car le fait que Sohravardî, notre Shaykh al-Ishrâq (ob.587/1191), ait rédigé en persan plusieurs de ses œuvres, ou bien ait lui-même donné une version persane de celles qu'il avait rédigées en arabe, lui permet de communiquer directement avec le lecteur iranien de nos jours. En même temps il atteste l'aptitude de la langue persane, dès la haute époque, à formuler les problèmes philosophiques sous leur aspect technique. Le reste de son œuvre fait partie de l'énorme masse de cette "littérature iranienne de langue arabe", philosophique et théologique, qu'il faudra bien se résoudre à traduire peu à peu en persan, si l'on veut que l'homme iranien de nos jours garde "au présent" le contact avec les monuments de la culture spirituelle qui a fait de lui ce qu'il est.

Qu'il ait fallu si peu de temps pour que la première édition des *Œuvres* de Sohravardî soit épuisé, qu'en outre le nom de Sohravardî ait retrouvé aujourd'hui en Iran un éclat qui s'était peut-être atténué avec le temps, ce sont là les symptômes qui réjouissent un "sohravardien de la première heure", comme il fut donné de l'être au signataire de ces lignes. Il se rappelle le léger scepticisme qui accueillit, non pas certes de la part des Iraniens, son entreprise de philosophe inaugurée en ce pays il y a une trentaine d'années. La fondation récente de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie, celle, il y a quelques années, de la "branche Téhéran" de l'Institut d'études islamiques de l'Université Mc Gill de Montréal, avec la floraison d'éditions de textes philosophiques stimulées par ces institutions, lui garantissent désormais que son pressentiment était juste, et qu'il valait la peine d'y consacrer le travail d'une vie.

SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

# *ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES*

Tome III

**OEUVRES EN PERSAN**

**Textes édités avec Prolégomènes en Persan**

Par

SEYYED HOSSEIN NASR

**Prolégomènes en français**

Par

**Henry Corbin**

*Institut d'Etudes*

*et des Recherches Culturelles*

*Teheran 1993*

«شهاب‌الدّین یحیی سُهرَوَردی»

# مجموعهٔ مُصنّفات شیخ اشراق

## جلد سوّم

مشتمل بر:

## مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق

به تصحیح و تحشیه و مقدّمه

سیّد حسین نصر

با مقدمه و تحلیل فرانسوی

هنری کربین

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران: ۱۳۷۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

وابسته

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

**شماره ۷۱۴**

**مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق**

**( جلد سوم )**

**اثر: شهاب‌الدین یحیی سهروردی**

**به تصحیح و تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر**

**ـ با مقدمه و تحلیل فرانسوی: هنری کربین**

تاریخ انتشار: ۱۳۷۳، چاپ دوم، (چاپ اول ۱۳۵۵)، تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

طرح روی جلد: قباد شیوا، ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی

لیتوگرافی: پیچاز، چاپ و صحافی: چاپ آرین

**بها: ۱۰۰۰۰ ریال**



---

نشانی پژوهشگاه: بزرگراه کردستان خیابان ۶۴، کدپستی ۱۴۳۷۴ ـ صندوق پستی ۶۴۱۹ ـ ۱۴۱۵۵

تلفن: ۸ ـ ۲۲۶۶۲۷۶، فاکس: ۲۲۶۶۳۱۷

# پیشگفتار چاپ دوم مجموعهٔ رسائل فارسی سهروردی

شش سال از اولین چاپ مجموعهٔ آثار سهروردی می‌گذرد و با وجود سنگین بودن حواشی وتحلیلهای گوناگون که در این مجموعه آمده است، چندین سال است که نسخ آن بعلت استقبال فراوان مردم نایاب شده است. در سال ۱۳۳۹ هنگامی که این بنده کار تصحیح آثار فارسی سهروردی‌را آغاز کرد فقط چند محقق و دانشمند در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی از آثار این ستارهٔ درخشان حکمت و عرفان اسلامی آگاهی داشتند و گرچه چند رسالهٔ فارسی او به‌صورت پراکنده توسط مرحوم مهدی‌بیانی و دیگران به‌طبع رسیده بود استقبال گسترده‌ای از آثار و افکار شیخ اشراق به عمل نیامده بود، گوئی همگان در انتظار رؤیت مجموعهٔ آثار او به زبان فارسی بودند تا دربارهٔ عظمتش قضاوت کنند.

در عرض شش سال اخیر که آثار فارسی سهروردی دردسترس مردم قرار گرفته است گروه کثیری از استاد ودانشجو وهنرمند وغیره که تاکنون رابطهٔ نزدیکی با حکمت اسلامی نداشتند متوجه اهمیت افکار او شده‌اند. نام رسائل فارسی او نه تنها به‌صورت عنوان کتب ادبی در طی چند سال اخیر درآمده است، بلکه هنرمندان وحتی فیلمسازان از آن استقبال کرده‌اند واکنون فیلم مفصلی از حیات او دردست تهیه است.

رغبت و علاقهٔ فراوان جامعهٔ ایرانی به سهروردی نشانهٔ علاقهٔ به بازگشت به اصل و ازنو کشف کردن نهادهای فکری ومعنوی ایران توسط نسل جدید است ونیز اثبات این امر که چنانکه راقم این سطوربارها در نوشته‌های خودآورده سهروردی یکی از مهمترین‌ارکان فرهنگ معنوی و فکری ایران است و سهم او در احیای تفکر اصیل این سرزمین در دوران معاصر اساسی است نیز استقبال ازآثار سهروردی جلوه‌گر اهمیت نثر روان‌وبدیع وروشن فارسی در بیان مطالب فلسفی وضرورت عرضه‌کردن حکمت و عرفان اسلامی به لسان فارسی در این دوره وزمان است. یقیناً هرگاه حکمت‌الاشراق و تلویحات و سایر آثار مهم عربی سهروردی به زبان‌روان وزیبای فارسی برگردانیده‌شود، آن نیز مورد توجه خاص‌علاقه‌مندان به فرهنگ ایران قرار خواهد گرفت.

چاپ آثار فارسی سهروردی نه‌تنها اصول حکمت اشراق را برای اولین بار به زبان فارسی در دسترس مردم این سرزمین قرارداد، بلکه محققان خارجی را نیز بیش ازپیش متوجه اهمیت زبان فارسی به عنوان یك زبان اصلی فلسفهٔ اسلامی‌ساخت و تعداد قابل‌توجهی

از محققان را نیز برای بار اول متوجه اهمیت حکمت اشراق در رابطه‌اش با تحول ادبیات فارسی کرد. این نکته قابل تذکر است که به‌رغم دوران کوتاهی که از تاریخ اولین چاپ مجموعهٔ آثار سهروردی می‌گذرد، رسائل فارسی شیخ اشراق به زبان فرانسوی و انگلیسی و آلمانی ترجمه شده است. شاید کمتر اثری بین متون متعدد ومعتبر فلسفهٔ اسلامی با چنین سرعتی پس از چاپ متن اصلی به زبانهای دیگر نقل شده باشد.

تمام این عوامل انجمن فلسفهٔ ایران را برآن داشت که سه مجلد از آثار سهروردی راکه دو مجلد آن توسط استاد هنری کربن و مجلد سوم توسط اینجانب تصحیح شده و قبلا به‌طبع رسیده بود بار دیگر انتشار دهد وآنرا مقدمه‌ای از برای نشر و ترجمهٔ سایر آثار سهروردی قرار دهد با این امید که بزودی تمام آثار سهروردی به زبان اصلی و در مورد رسائل وکتب عربی با ترجمهٔ فارسی دردسترس دوستداران حکمت و معرفت قرار گیرد، چون یقیناً تحول فکری وفلسفی در ایران امروز فقط باآگاهی تام از حوزه‌های مهم حکمت این مرزو بوم که حکمت اشراق از مهمترین آنها است می‌تواند به صورتی ثمر بخش و اصیل تحقق یابد و در عین ارضای احتیاجات فکری مردم امروز از آن حقیقتی که به صورتهای گوناگون در حوزه های مختلف فلسفه و حکمت و عرفان اسلامی طی قرون توسعه یافته است دور نشود و به عذر نوآوری باطل را لباس حق نپوشاند.

از دوست دانشمندم آقای دکتر هادی شریفی وهمکار فاضل آقای کرامت رعنا حسینی از کمکی که در مهیا ساختن این مجموعه برای چاپ جدید آن مبذول داشته‌اند امتنان دارد. دراین چاپ غلطهای چاپی وغیره که در چاپ اول وجود داشت تصحیح شده است ولی متن بانسخ جدید خطی مقابله نشده است . این بنده را امید است که در آینده بتواند نسخه‌ای از رسائل فارسی را بدون ذکر نسخه بدلها و با توضیحات بیشتر لغوی و فلسفی برای استفاده دوستداران حکمت و معرفت که باادبیات فارسی آشنا ولی هنوزفرصت غور فراوان درمتون فلسفی را نداشته اند آماده سازد.

سید حسین نصر
ذی الحجه ۱۳۹۶
آذرماه ۱۳۵۵